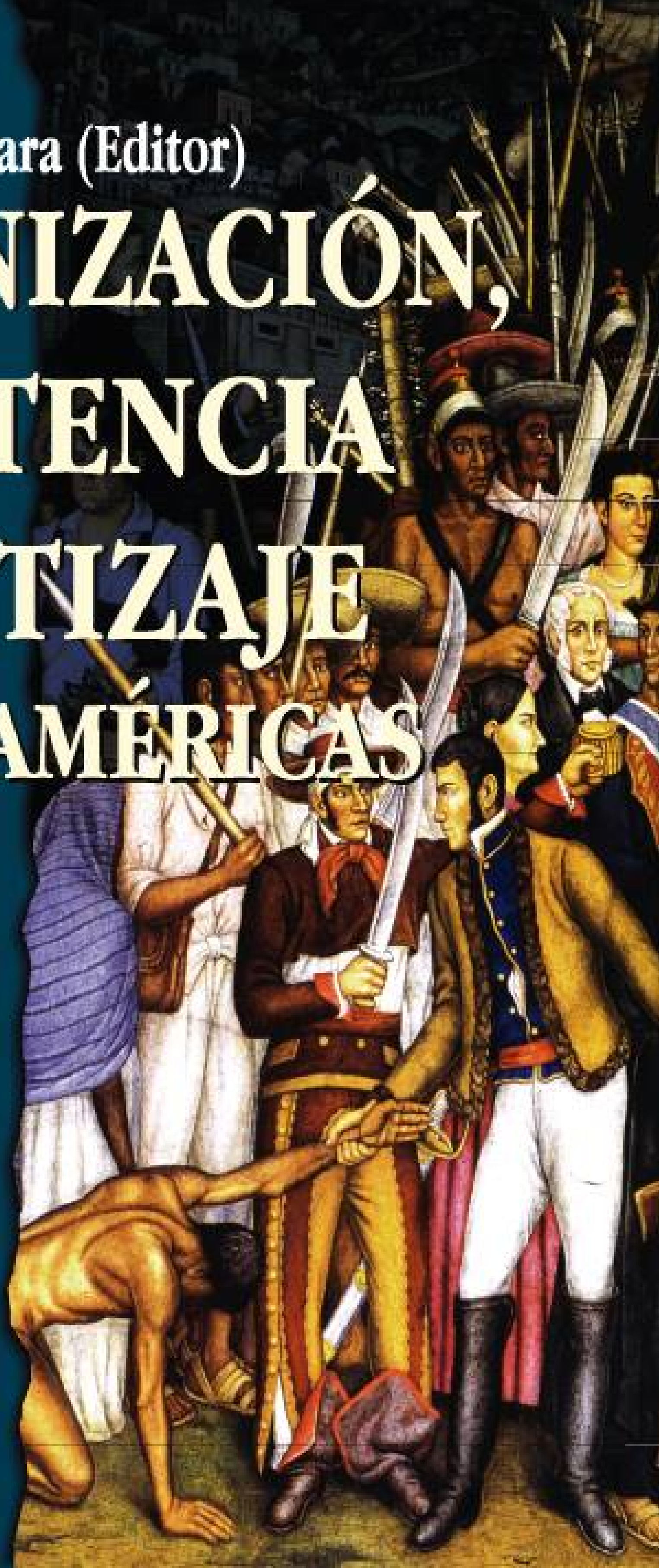
Guillaume Boccara (Editor)

COLONIZACIÓN, RESISTENCIA Y MESTIZAJE EN LAS AMÉRICAS

SIGLOS XVI XX



COLONIZACIÓN, RESISTENCIA Y MESTIZAJE EN LAS AMÉRICAS (SIGLOS XVI-XX)

Guillaume Boccara (Editor)

COLONIZACIÓN, RESISTENCIA Y MESTIZAJE EN LAS AMÉRICAS (SIGLOS XVI-XX)

IFEA
(Lima - Perú)

Ediciones
Abya-Yala
(Quito - Ecuador)
2002

COLONIZACIÓN, RESISTENCIA Y MESTIZAJE EN LAS AMÉRICAS (SIGLOS XVI-XX)
Guillaume Boccara (editor)

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Telfs.: 593-2 2 506-267 / 593-2 2 562-633
Fax: 593-2 2 506-255 / 593-2 2 506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Casilla 17-12-719
Quito-Ecuador

• Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA
Contralmirante Montero 141
Casilla 18-1217
Telfs: (551) 447 53 66
447 60 70
Fax: (511) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Lima 18-Perú

ISBN: 9978-22-206-5

Diagramcación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Diseño de portada: Raúl Yepez

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, febrero del 2002

Este libro corresponde al tomo 148 de la serie “*Travaux de l’Institut Francais d’Etudes Andines*
(ISBN: 0768-424-X)

INDICE

INTRODUCCIÓN

Guillaume Boccara
(CNRS-CERMA)

Este libro aborda los temas de la dominación, de la resistencia y del mestizaje en las Américas, entre los siglos XVI y XX, desde las problemáticas y los métodos combinados de la antropología y de la historia y desde una aproximación a la vez estructural y dinámica. A partir de estudios de casos tomados de distintas partes de Hispanoamérica, intentamos dar cuenta de los mecanismos del contacto hispano-indígena, de las dinámicas socioculturales que se pusieron en marcha desde el encuentro, así como de los procesos históricos que desembocaron en la formación de mundos nuevos en el Nuevo Mundo.

Si tuviéramos que resumir nuestro propósito, diríamos que se trata tanto de devolverle espesor socio-histórico y protagonismo a los sujetos dominados como de mostrar que las realidades americanas, caracterizadas por la multiplicidad de los contactos interétnicos y la construcción permanente de espacios de intermediación, tendieron a imponerse por sobre la rigidez ideológica y administrativa del orden colonial y estatal-nacional.

En efecto, a pesar del carácter desestructurador de la conquista y colonización, del intento de inculcación de un arbitrario socio-cultural, de la voluntad de fijar normas y categorías, de congelar identidades y de construir espacios territoriales homogéneos y cerrados, los estudios histórico-antropológicos y etnológicos llevados a cabo durante las dos últimas décadas tienden a demostrar que tanto el dinamismo de las sociedades indígenas como el carácter generalizado y plurifacético del mestizaje pusieron y siguen poniendo en jaque toda veleidad de dominación y de control por parte de los agentes de la Corona y de los estados-naciones.

Más aún, los dispositivos de sometimiento y de etnificación asentados por las autoridades coloniales y republicanas produjeron «efectos perversos» o inesperados, desembocando en muchas partes de América en procesos de etnogénesis, en la construcción de nuevas identidades y en la apropiación, a través de adaptaciones y reformulaciones, de las armas de los colonizadores.

No cabe duda que el renuevo de los enfoques antropológicos, etnohistóricos e históricos, en que pretenden inscribirse los trabajos aquí reunidos, están en gran parte determinados por el contexto socio-histórico en que vivimos. Los efectos desestructuradores y reestructuradores de la globalización sobre la producción de las identidades y culturas locales, nacionales y translocales, así como el momento de recreación y de fuerte reivindicación de las organizaciones indígenas y de los movimientos populares, son factores que favorecen una re-lectura del pasado colonial y del presente de los pueblos llamados, con cierto primitivismo ahistórico, «originarios».

Así es como un gran número de cientistas sociales ha puesto en tela de juicio las concepciones esencialista de la identidad, sustancialista de la cultura, arcaizante de la tradición y ahistórica de las sociedades llamadas hasta hace poco «primitivas». La cultura tiende a considerarse como dimensión de un fenómeno que permite hablar de diferencia y de identidades. Las sociedades «arcaicas» no son sociedades frías, sin historia, antimodernas, intrínsecamente opuestas al cambio o ajenas a los procesos de adaptación y de reformulación. Las tradiciones más «ancestrales» se remiten a un pasado histórico no tan lejano. La llamada «pureza o impureza cultural», lejos de corresponder a una realidad social o histórica, es un elemento central en la estructuración de la visión y división dominante y discriminatoria del mundo social. Pues permite legitimar todas las enajenaciones y negarle existencia social a los indígenas actuales so pretexto de que ya no son «indios puros» y que, por lo tanto, no pueden pretender tener derechos ancestrales en tanto que «pueblos indios auténticos».[1]

Del mismo modo la plurietnicidad, el mestizaje y la llamada interculturalidad no son fenómenos recientes, puesto que las propias lógicas socio-culturales indígenas y populares americanas se caracterizan por su capacidad a pensar, integrar y digerir la alteridad, a establecer relaciones permanentes de complementariedad humana, política y cultual. En fin, lo que hemos llamado las *lógicas mestizas* que cientistas sociales, agentes estatales y desarrollistas empiezan recién a entender o tildan de confusas, irracionales, inauténticas o contaminadas, aparecen, como un invariante del pensamiento amerindio y parecen haber jugado un papel fundamental tanto en la resistencia y sobrevivencia política y cultural de los grupos indígenas como en la creación de espacios simbólicos y físicos de intermediación y entendimiento.

Por otra parte, observamos que las críticas cada vez más radicales en contra del orden discursivo dominante, por parte de voces consideradas como heréticas por los defensores de la ortodoxia discursiva, permiten tomar distancia respecto de las clasificaciones coloniales y de las narrativas oficiales de los estados-naciones. El proceso de invisibilización de los sujetos que llegaron a ser subalternos está siendo estudiado de manera cada vez más acuciosa. Del mismo modo, se analizan con la mayor atención los imaginarios nacionales del período republicano temprano que se estructuraron en torno a la percepción del indígena como «salvaje» y del territorio ocupado por los autóctonos como «desierto por conquistar». Desde este punto de vista, conviene insistir sobre el papel central que jugaron las elites políticas y universitarias latinoamericanas en la construcción de los estereotipos socio-étnicos, así como también en la elaboración de los modelos teleológicos de interpretación de la historia de las naciones consideradas como comunidades naturales. De hecho, nuestras disciplinas, consideradas de una u otra forma ligadas a los proyectos y a las visiones estatales socio-históricamente determinadas, han sido acusadas de haber cometido varios pecados capitales tales como el etnocentrismo, el androcentrismo, el primitivismo y el positivismo.

Es con la voluntad de romper estos escollos etnocéntricos y con los viejos hábitos colonialistas que entregamos al público este libro que trata sobre la dominación colonial, las estrategias de resistencia y adaptación de los grupos y pueblos dominados y de las creaciones de nuevos sujetos históricos mediante de los múltiples procesos de mestizaje e hibridación. Si el contenido y la difusión de este libro contribuye en alguna medida a derribar es-

tereotipos y prejuicios así como a difundir las armas de la ciencia contra la violencia simbólica que se ubica como base de la reproducción de la dominación social y cultural, habrá plenamente alcanzado su meta.

Notas

1 A modo de ejemplo, he aquí lo que escribe el historiador chileno Sergio Villalobos a propósito de los que él llama «los descendientes de araucanos», ofendiendo así deliberadamente, al millón de mapuches que hoy residen en Chile: «El mestizaje predominó al norte y al sur del Bíobío, al punto de que las fuentes históricas del siglo XVII señalan que sólo por excepción, en rincones muy apartados, quedaban indios puros. Desde entonces y hasta el día de hoy, los llamados araucanos –eufemísticamente mapuches- no son más que mestizos, aunque sean notorios los antiguos rasgos. En el orden natural hubo actitudes ambivalentes. Por una parte se mantenían las tradiciones y costumbres y, por otra, había una aproximación a la cultura de los dominadores. Tempranamente algunas agrupaciones comenzaron a hablar el castellano y con el correr del tiempo se generalizó su uso, aunque hubo comunidades o individuos recalcitrantes que aún pueden encontrarse como curiosidad» («Araucanía: errores ancestrales», *El Mercurio*, 14 de mayo 2000, p. A 2). Más adelante, el tono etnocéntrico del artículo se vuelve racista y hasta difamatorio: «La religión y la moral cristiana también influyeron en la vida araucana (…). Ideas tales como la del bien y el mal, el castigo y la recompensa, se abrieron paso. La justicia en lugar de la venganza, la monogamia y la condena de la homosexualidad, que era una práctica corriente, se impusieron a la larga».

Primera parte

COLONIZACIÓN, RESISTENCIA Y MESTIZAJE (EJEMPLOS AMERICANOS)

Capítulo I

REDELINEANDO EL CURSO DE LA HISTORIA: ESTADOS EURO-AMERICANOS Y LAS CULTURAS SIN PUEBLOS[1]

Dr. Jonathan D. Hill
(Southern Illinois University)
jhill@siu.edu

Dra. Susan K. Staats
(Indiana University)

Este ensayo explora las relaciones históricas entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas en las llanuras del norte de Sur América[2]. En gran parte, estas relaciones inter-étnicas han sido gobernadas desde el principio del siglo XIX por un estereotipo (tropo) de modernidad según el cual los agentes de la formación y expansión del Estado nacional dibujaban a los pueblos indígenas como salvajes feroces, en contraste con la civilidad euro-americana. Los pueblos indígenas solo pudieron escapar a esta categorización de salvajes prehistóricos cuando se convirtieron en ciudadanos educados, culturalmente asimilados dentro de las sociedades nacionales. La mimesis distorsionada entre las teorías racionalistas europeas del Estado civilizado y los procesos históricos actuales de la formación de los Estados euro-americanos continuó reflejándose en las políticas culturales de las identidades indígenas durante el siglo XX, por lo menos hasta el final de la época de la Guerra Fría. Aunque el estereotipo (tropo) de la modernidad, o *the West taming the Rest* (Occidente amansa al Resto), aún tiene sus defensores, el contexto en el cual las identidades indígenas están siendo negociadas ha cambiando de forma en años recientes.

Un nuevo modelo de la neo-modernidad se transpone a las anteriores objetivaciones de los pueblos indígenas como feroces salvajes, canibalescos y en constante guerra, hasta convertir los imaginarios de éstos en desvanacientes residuos y vestigios de culturas del pasado. Los pueblos indígenas contemporáneos han perdido las prácticas culturales de sus antepasados, mientras los Estados, las misiones y otras instituciones se apropian de estas prácticas y las transforman en materiales para la construcción de nuevas definiciones de autenticidad. En la neo-modernidad, los Estados establecen tiempos especiales, lugares y eventos para conmemorar las culturas indígenas de una manera que dificultan reconocer a los pueblos indígenas como actores sociales contemporáneos. Después de siglos de identificación como salvajes feroces, que fueron obstáculos para, o enemigos de la expansión del Estado-Nación, los pueblos indígenas de hoy enfrentan un arreglo cada vez más sofisticado de pro-

cesos esencializantes en el gobierno, los medios, las misiones y la academia, que atribuyen un valor positivo a las culturas indígenas pero no sobre los pueblos indígenas.

Una de las metas de este ensayo es indagar acerca de algunas de las contradicciones y paradojas de la neo-modernidad, mediante un análisis de la situación social actual de los Wai Wai de Guyana[3]. Sin embargo, no consideramos este estudio de los Estados euro-americanos y las "culturas sin pueblos" como un fin en sí, sino más bien un corredor que permite el retorno al estudio etnográfico de los procesos sociales contemporáneos en las comunidades indígenas. En particular, veremos brevemente la categoría del discurso sagrado, o *maiyin* (traducción indígena: ´los versos de memoria´), que forma una parte importante de las ceremonias religiosas llamadas Alleluia entre los Kapon y otros pueblos indígenas residentes en Guyana[4]. Como el Estado-Nación guyanés, los Kapon están activamente involucrados en procesos históricos tendientes a recuperar y preservar elementos de las tradiciones culturales de sus antepasados. Empero, a diferencia del programa nacional que quiere capturar y apropiarse de las prácticas culturales de los indígenas como símbolos esencializados del indigenismo sin agente, los versos de memoria de los Kapon intentan re-cordar (perhaps a footnote here to explain that the English term "re-member" has a double entendre, pointing to both memory and the "membering" or "populating" of the world) el mundo expresando en forma poética las relaciones entre el pasado y el presente, antepasados y descendientes[5]. Además, el análisis mostrará cómo el desempeño de estos versos de memoria da valor a la acción dentro de redes locales y regionales juntando esta acción con fuerzas estabilizantes de continuidad cósmica y abriendo los procesos interpretativos del significado y la comunicación, aún cuando se mantienen formas culturales y lingüísticas recibidas que se reproducen fielmente en el más preciso detalle. Los versos de memoria Alleluia, en resumen, permiten a los Kapon y a los pueblos vecinos resistir los procesos escencializantes de la construcción contemporánea de la nación.

Los versos de memoria Alleluia son un ejemplo interesante de procesos mucho más amplios de la recuperación cultural y el empleo de la creatividad en las llanuras de Sur América. Estas maneras indígenas de construir continuidades en forma cultural merecen mucho estudio porque responden al mismo contexto general de neo-modernidad en que la antropología contemporánea se encuentra. Mientras antropólogos e historiadores siguen preocupados con la documentación y el análisis de los procesos históricos del colonialismo y el nacionalismo, debemos encontrar las maneras para reconocer las pérdidas anteriores de pueblos y culturas de la Amazonía sin que esto contribuya a la percepción de que las sociedades indígenas de hoy son apenas vestigios o fragmentos de un tiempo anterior. Como recién señaló Knauft, "el otro lado de esta preocupación oportuna por lo global, lo híbrido o lo diásporico, y el moderno tardío o pos-colonial enfatiza menos de lo debido y a veces evita totalmente tocar la tenacidad y riqueza de orientaciones culturales recibidas. Éstos persisten aun cuando distorcionan y se redefinen entre fuerzas de cambio" (1999: 218).

1. Revisitando a Europa y los pueblos sin historia

Los reciente enfoques de la modernidad y el nacionalismo han llamado la atención sobre la tendencia de la historia oficial y nacional a encubrir las relaciones contradictorias de inclusión y exclusión de los indígenas y otros pueblos minoritarios dentro de una moral

universalista y un dominio cognitivo. Estas críticas se remontan, por lo menos, a los teóricos críticos de la Escuela de Fráncfort (Jay 1973), o aún más atrás a los escritos de Vico sobre mito, razón y Estado (Herzfeld 1987). Anderson ha argumentado que los nacionalismos se basan en un olvido colectivo de las contingencias históricas que condujeron a "fatalidades" o escencialismos, en los cuales comunidades políticas, específicamente vinculadas, e idiomas se distorsionaron en "una imitación de espectros de simultaneidad por medio del tiempo homogéneo y vacío" (1983: 132). Las historias nacionalistas reflejan un proceso fundamental tendientes a olvidar o rectificar (reificar)el pasado, o manifiestan "un proyecto global de modernidad que reclama por sí una universalidad, racionalidad y moralidad singular que dependen de la subordinación, la exclusión o bien la destrucción de formas alternativas de socialidad, racionalidad y valores" (Coronil 1997: 17). Esta dimensión de "olvido", propia de los nacionalismos en América Latina, va mucho más allá de una simple falta de memoria para llegar a la negación activa, o borrar a los indígenas y otros pueblos minoritarios de la historia. Este proceso que lleva a quitar de manera simbólica a los pueblos sus propias historias, o "historicidio", es posiblemente la última forma de hegemonía. La eliminación de las propias historias de los pueblos es radicalmente enajenante porque oculta los procesos que han producido las jerarquías raciales, étnicas y de clase que prevalecen hasta hoy día en América Latina.

Las nuevas repúblicas de América Latina del sigo XIX definieron a las colectividades indígenas como grupos marginalizados y atrasados, cuya misma existencia amenazaba el orden social y el progreso. Por ejemplo, la Ley de 30 de julio de 1824 ("Métodos para civilizar a los indios salvajes"), en la República de la Gran Colombia, ofreció herramientas y tierra a grupos indígenas quienes acordaron aceptar formas más sedentarias de asentamiento. Aquellos que aceptaren, estarían exentos de la conscripción militar si renunciaban sus costumbres no cristianas (Rausch 1984: 208). El Estado-Nación empujó a los pueblos indígenas de las llanuras suramericanas en dos direcciones divergentes. Podrían asimilarse dentro del nuevo orden nacional, pero solo a costa de renunciar a sus propias prácticas e identidades culturales. Si optaron por rechazar el nuevo orden de sociedad, se los consideraría como salvajes, feroces e infrahumanos.

Tal vez la documentación histórica de doble filo de las relaciones entre los Estados recién llegados a la independencia y los pueblos indígenas se encuentra en la serie de leyes sobre la tenencia de la tierra, aprobadas durante el siglo XIX. En el Congreso de Cúcuta, el nuevo gobierno dejó en claro su intención de abolir el sistema misionero del tributo y "reintegrar" las tierras de resguardo protegidas por la iglesia en el Decreto del 20 de mayo de 1820. Sin embargo, como la situación en Guyana y otras regiones puso claramente de relieve, los dirigentes de la Guerra de Independencia no tuvieron un plan o visión clara para la creación de nuevos espacios políticos que pudieran permitir a los indígenas mantener su tenencia colectiva de la tierra en la ausencia de los misioneros. Confrontados con la realidad de la huida indígena de las áreas de conflicto y la presencia siempre mayor de mestizos, el nuevo gobierno estuvo dispuesto, por lo menos en una ocasión, a considerar cierto nivel de autonomía para los pueblos indígenas sobre asuntos políticos locales. En el primer artículo de las "Regulaciones para el gobierno de las misiones", escrito en julio de 1817, "se recalcó a los Comisarios que debían tratar muy bien a los pueblos indígenas, haciéndoles

entender que una vez terminada la guerra contra Guiana, se quedarían con la opción de autogobernarse sin ninguna restricción aparte de la autoridad suprema de la República" (citado en Grau 1987: 921). Desgraciadamente, este llamado a la autodeterminación de los indígenas en los niveles locales y regionales dentro de la autoridad suprema del Estado-Nación fue totalmente desechado debido al caos de la guerra y al vacío de poder en los años de la pos-guerras. El Decreto congresal para la reintegración de las tierras indígenas de resguardo, en 1820, fue de hecho la culminación de un proceso de desintegración en el cual la tenencia comunal de la tierra se volvió individualizada.

Teóricos recientes han aceptado las cualidades inherentemente conflictivas y contradictorias de las situaciones (neo-)coloniales y, por lo tanto, desarrollan conceptos que abarcan activamente la simultaneidad de la inclusión y exclusión de los pueblos colonizados con las relaciones de poder que emanan de los Estados coloniales y nacionales. Gerald Sider, por ejemplo, ha definido la paradoja colonial como "una contradicción entre la imposibilidad y la necesidad de definir el otro como el otro - lo diferente, lo foráneo - y de incorporar al otro dentro de un sistema social y cultural singular de dominación" (1987: 7). Los entretejidos curiosos y muchas veces irónicos de dominación y resistencia (véase por ejemplo, Silverblatt 1988 sobre los Andes Centrales), ponen el entramado para la construcción de situaciones coloniales, y, más tarde, para la emergencia de discursos nacionalistas históricos. El modelo de la modernidad nacionalista puede ser resumido como una dicotomía entre tiempos del pasado y del futuro, en los cuales el pasado se equipara con un indigenismo sin historia, feroz y salvaje, y el futuro se proyecta como la construcción de una nación moderna compuesta de ciudadanos totalmente asimilados y civilizados, quienes han olvidado sus antepasados indígenas (Figura 1). Los indígenas y otros pueblos minoritarios no tienen un lugar real en el actual tiempo de modernidad con la excepción de esos individuos desculturalizados, cuyos sistemas de valor son rechazados por la sociedad nacional. El modelo de la modernidad nacionalista es un ejemplo claro de lo que Fabián (1983) ha nombrado un "discurso alocrónico", que quita a los pueblos del tiempo histórico contemporáneo, poniéndoles en otro, en un tiempo anterior.

El esquema de la neo-modernidad también utiliza discursos alocrónicos, pero se basan en el hiper-relativismo en lugar del racionalismo dogmático. Con el fin de la Guerra Fría vino el ascenso del multiculturalismo, la teología de la liberación, el ecoturismo y otras fuerzas sociales que valorizan la diversidad cultural. Como algunas de las manifestaciones más extremas del relativismo en la antropología y la lingüística académicas (véase Fabián 1983, Knauft 1996), el modelo de la neo-modernidad no reniega simplemente de la contemporaneidad de los pueblos, relegándoles a un pasado irracional y prehistórico. En su lugar, la neo-modernidad encuadra a los indígenas en el presente, conteniéndoles en tiempos, lugares y eventos especiales (por ejemplo el "Día de la Raza", el "Mes de la Herencia Indo americana", el "Mes de la Historia Negra" o el "Año de los Pueblos Indígenas"). Más allá del encuadre de las identidades sociales de los indígenas, el pasado se caracteriza como un tiempo en que las culturas indígenas fueron "perdiéndose " o "desapareciendo" y en que el futuro promete una revivificación de las culturas indígenas como colecciones y actos folclóricos (véase la Figura 2). El Estado "folclorizante" y neo-modernista fomenta o por lo menos exige símbolos y actos distintivos y materiales, que actúan como marcadores de la

diferencia cultural. Al mismo tiempo, las comunidades reales de los pueblos indígenas, quienes han tenido largas historias de relaciones inter-étnicas dentro de los Estados coloniales y nacionales en expansión, son borradas o escondidas bajo estos marcadores simbólicos, que los conservan de manera segura en parques de diversiones, al estilo Disney, de la diversidad cultural.

2. Neomodernidad en acción: los Wai Wai de Guyana

La situación de los Wai-Wai de Guyana sirve como una ilustración asombrosamente clara del valor concedido a las exóticas diferencias culturas en el contemporáneo Estado guyanés, tanto como las consecuencias para los pueblos indígenas, quienes son enfocados por tal exoticismo. Debido a su ubicación geográfica en el punto más sureño de Guyana, a los Wai Wai se los ve como el paradigma de la naturaleza salvaje no domesticada de las regiones del *hinterland* al interior del país. Los libros de turismo describen a los Wai Wai como "el grupo indo-americano tradicional más remoto de Guyana, quienes viven en una ´jungla virgen´ como ´dueños de la naturaleza salvaje´, "que obtienen todo lo que necesitan de los ríos y bosques aledaños" (citado en Hulster Huelster, n.d., p.4). Aunque los Wai Wai aún hacen coloridos tocados de plumas, plumas para la nariz y aretes de plumas para el comercio de los mercados de la costa, pocas veces usan tales ornamentos hoy en día. Un joven no indígena que se puso ornamentos tradicionales en un desfile cultural en Georgetown, comentó a un antropólogo plebeyo (delete word), "Yo soy Wai Wai… ¡y te envenenaré si no tienes cuidado, y luego te llevaré al matorral para mi esposa!" (Huelster, n.d., p.4).

Sobre un terreno de alto valor, frente a unos hoteles de lujo en Georgetown, se levanta un ejemplo de la arquitectura Wai Wai que sirve como el sitio oficial para la celebración del "Mes de la Herencia Amerindia" en septiembre de cada año. Esta casa comunal (*Umana Yana*) se describe en documentos oficiales como "un ejemplo auténtico de la habilidad de la naturaleza para proveer abrigo," tanto como " un ejemplo de la cooperación comunal de la recién formada república 'cooperativa'" (citado en Huelster, n.d, p.2). Irónicamente, la casa comunal de los Wai Wai encuadra exposiciones sobre las nueve tribus de Guyana, pero no incluye una exposición sobre los mismos Wai Wai. Todo lo que se puede encontrar de los Wai Wai dentro del edificio es una foto que muestra un hombre que tiene puesta una ijada de tela y adornos de pluma (Huelster, n.d., p.3). La casa comunal demuestra claramente la manera con que la identidad de los Wai Wai está siendo apropiada por el Estado neo-moderno y encapsulada en su interior. La cultura material de los Wai Wai, su arquitectura y sus adornos corporales, tiene valor para el Estado como un encuadre para empacar y vender la imagen nacional de la naturaleza salvaje y primitiva. Empero, los Wai Wai como individuos reales, y como, comunidades, no tienen mucho valor.

La exageración de la distinción cultural de los Wai Wai tiene consecuencias políticas, económicas y sociales reales para los pueblos Wai Wai que viven en el interior del país. Con la construcción de los Wai Wai como habitantes de condiciones imaginarias de la naturaleza primitiva y la auto-suficiencia natural, el Estado guyanés justifica su exclusión de los Wai Wai de los programas de ayuda, de asistencia médica y hasta de, siquiera, la seguridad ciudadana. Como lo expresó un Wai Wai: "Ellos piensan que no necesitamos nada aquí, pero sí tenemos necesidades" (citado en Huelster, n.d., p.8).

Uno podría esperar que la Asociación de los Pueblos Amerindios (APA) no participara en esa construcción oficial de los Wai Wai como símbolos de la naturaleza salvaje y primitiva. Sin embargo, "la APA trae a los Wai Wai a estos eventos para recordarnos de la libertad en el monte, lo que es un fuerte catalizador para la nostalgia amerindia" (Huestler, n.d., p.10). Dirigentes de varios grupos indígenas se han tomado fotos con algunos hombres Wai Wai y se han puesto los tocados de pluma que les tuvo que prestar el antropólogo visitante. Y cuando los Wai Wai decidieron cantar los himnos cristianos en su propia idioma, en el "show cultural" de la noche, muchos de los asistentes quedaron confundidos porque los Wai Wai, "no correspondían a la imagen de habitantes del bosque, en armonía con los espíritus de la naturaleza" (Huelster, n.d., p.10).

Este breve panorama de la situación de los Wai Wai que viven en la Guyana contemporánea ilumina los procesos de construcción de la identidad indígena en Sur América. Lo que está en juego es quién tiene el poder para definir las identidades indígenas. ¿Será que la transición de la modernidad nacional a la neo-modernidad global es simplemente una repetición de la privación de los pueblos indígenas que aconteció durante las primeras décadas del período nacionalista? ¿Será que la economía globalizada simplemente transformará a "los pueblos sin historia" en "culturas sin pueblos"? Como antropólogos que intentan comprender y buscar respuestas a tales preguntas, ¿cómo analizamos estas nuevas fuerzas políticas y culturales? Aunque es una tentación interpretar los nuevos procesos de la construcción de la identidad como desviaciones radicales de la modernidad nacionalista, es importante tomar en cuenta el hecho de que los nuevos imaginarios con un valor positivo de los Wai Wai y otros pueblos indígenas como "feroces", "naturales" y "salvajes" tienen raíces históricas en la formación de los Estados coloniales y nacionales en Sur América. Estos nuevos imaginarios superan, pero no reemplacan a los viejos estereotipos de los pueblos indígenas.

3. Resistiendo a la neo-modernidad: la re-interpretación indígena de la historia

Vistos desde los centros metropolitanos de los Estados nacionales, los pueblos indígenas de las llanuras de Sur América parecen tan profundamente enredados en una amalgama de poderosos procesos de creación de imaginarios que por cierto están condenados a convertirse en "culturas sin pueblos". Como la mosca proverbial enredada en la tela de la araña, las luchas a contrapelo de las políticas neo-modernistas parecen solo capaces de producir un enredo aún más profundo. Sin embargo, como antropólogos que históricamente han dedicado mucho tiempo y energía a la documentación de las experiencias vividas de personas dentro de comunidades locales, tenemos la oportunidad, si no la obligación, de ir más allá de las redes de lo imaginario popular, para entender lo que la gente está haciendo para recuperar el control de la construcción de sus propias identidades[6]. En el caso de los Wai Wai, discutido arriba, el autor es cuidadoso en afirmar que:

"Los Wai Wai ven con mucho interés cualquier evidencia de su representación que viene desde fuera de la comunidad… No aceptan tácitamente ciertas designaciones, ni rechazan por completo las caracterizaciones de afuera. De manera muy sofisticada, están ocupados en absorber, rechazar y proyectar varios elementos en la construcción de su identidad, dentro de varias esferas de interacción" (Huelster, n.d., p.7).

En este pasaje, conseguimos una mirada fugaz de los Wai Wai como sujetos activos que critican y absorben solo aquellos elementos de representaciones externas que son útiles para ellos en contextos específicos. Así, en un proceso sensible a los contextos de la construcción y revitalización de identidades, los Wai Wai rompen activamente con las representaciones estereotípicas de los de afuera hacia ellos como "habitantes animistas de la selva".

Las actividades de los Wai Wai, para absorber críticamente y proyectar imaginarios externos, son instancias de procesos mucho más amplios de la creatividad cultural y de revitalización que actualmente se desarrollan en las llanuras de Sur América. Estas re-interpretaciones indígenas de la historia son muy importantes para el estudio antropológico por varias razones. Revelan que, por debajo de la apariencia monolítica, los cambios sociales de arriba hacia abajo, como el proyecto nacional de transformar los "habitantes animistas del monte" (naturaleza) en "ciudadanos nacionales educados" (cultura), hay patrones mucho más complejos, interesantes e históricamente más acertados de los flujos culturales simbióticos. Al explorar la creatividad cultural indígena en contextos locales se demuestra una variedad de maneras a través de las cuales simples eventos de la historia colonial y nacional son re-interpretados en las historias culturales y lingüísticas específicas. En muchas, o tal vez en la mayoría de las historias indígenas, los dirigentes shamánicos y sus acciones sirven como el medio simbólico dominante para la comprensión de las precedentes pérdidas de vida, tierra y autonomía, tanto como los esfuerzos contemporáneos para reconstruir mundos culturales vitales en las nuevas condiciones políticas y económicas.

Lejos de existir como una práctica residual y periférica, o en los intersticios de los Estados coloniales y nacionales en expansión de América Latina, las tradiciones shamánicas han proliferado como una fuente de energías culturales que producen las historias locales en contextos que van desde la resistencia abierta contra las autoridades estatales, hasta la resistencia encubierta por medio de la combinación sincrética con religiones auspiciadas por el Estado, a la acomodación y conversión de sociedades indígenas enteras. Algunas de estas articulaciones diversas entre las tradiciones shamánicas y la expansión de los Estados han sido analizadas en mi obra "*Repensando la Historia y el Mito*"(Rethinking History and Myth) (1988), en el artículo de Michael Brown sobre movimientos mesiánicos en la Amazonía (1991), en la traducción de David Guss y Marc de Civrieux sobre la creación Yekuana de mitos (1980), en los estudios de Audrey Butt Colson sobre la expansión de la religión Alleluia en Guyana (1971, 1985), en el estudio de Helene Clastre sobre los movimientos de los Tupi-Guaraní en busca de la Tierra sin Mal, en la etnografía de Oscar Agüero sobre el milenarismo de los Tupi-Cocama y varias otras fuentes (por ejemplo, Langdon y Baer, eds., 1992). Más allá de estos estudios, un número creciente de académicos ha documentado la variedad de maneras en que las prácticas shámanicas indígenas están siendo activamente absorbidas por los movimientos religiosos y políticos de los mestizos en la América Latina rural y urbana (Chameuil Chaumeil 1993; Taussig 1987; Luna 1991; Gow 1994). No intento analizar aquí esta interesante literatura, sino más bien reiterar un dato anotado recientemente por Nicholas Thomas y Caroline Humphrey en su ensayo introductorio al *Shamanismo, Historia y el Estado* (1994): "que los acercamientos políticos e históricos al shamanismo necesitan evitar reemplazar el esencialismo de lo propiamente shamánico con un esencialismo de la resistencia" (1994: 5). O, dicho de otra manera, que las inter-relaciones

entre los nacionalismos y los shamanismos son multi-facéticas, multi-direccionales, dinámicas e históricamente abiertas.

Los *Alleluia maiyin* nos proveen una ilustración de este tipo de creatividad cultural indígena. Alleluia es una variante del interés indígena duradero por el pensamiento milenario que probablemente se formó a mitades del siglo XIX. Ya temprano en el siglo XX, las prácticas de Alleluia se habían desarrollado bajo la influencia de profetas religiosos, extendiéndose a muchas comunidades indígenas de la región de Xircum-Roraima. Según los cuentos sobre los orígenes de Alleliua, presentados por Audrey Butt Colson (1960, 1985), los hombres y mujeres propensos a la meditación y muchas veces con un entrenamiento shamánico, creyeron que los evangélicos estaban escondiendo las fuentes espirituales de la riqueza y el poder a los pueblos indígenas. Ellos revisaron las técnicas shámanicas del vuelo espiritual para visitar el Cielo en visiones donde aprendieron cantos y el verso hablado, inclusive *maiyin*. Cada texto de Alleluia, aunque considerado como de origen divino, es un producto de la meditación inspirada del profeta particular, quien lo presentó al mundo de los actos humanos.

La mayor responsabilidad de dirigentes aldeanos de Alleluia hoy es la de cantar los himnos de los profetas de manera acertada, mientras dirigen la congregación en la comunicación y bailan con los espíritus, inclusive aquellos que identifican como Jesucristo y el Dios cristiano. En las ceremonias de Alleluia, los participantes, normalmente, se ordenan en un espiral, con el dirigente de los himnos en el último punto extremo, y otro dirigente mayor en el último punto interior. Un paso de baile común dirige a los danzantes en tres pasos adelante, seguidos por un paso en el cual el pie izquierdo cruza por atrás del pie derecho. Este acto de inversión se repite en múltiples dimensiones del baile. En medio de ello, por ejemplo, el dirigente de los himnos tiene que cambiar las frases de los versos hacia una forma más poderosa, que contiene la estructura paralela del verso. Luego, el dirigente invierte la dirección del baile durante algunos minutos, hasta adecuar el espiral, una vez más, con un retorno al verso original. Tanto los retrocesos pequeños como los grandes en el baile, evocan un imaginario complejo, como la corrida del tiempo, el próximo fin del mundo y la responsabilidad personal para la renovación espiritual.

El requisito para retornar al verso del comienzo del canto tiene raíces profundas en los actos musicales de los shamanes, que se encuentra en muchas partes de las planicies suramericanas (véase, por ejemplo, la descripción de Hill y el análisis de los cantos sagrados *malikai* para los rituales de iniciación entre los Wakuénai del Alto Río Negro [1993]). La práctica de retornar al punto de origen da al conjunto del acto musical una estructura kiasmática (por ejemplo, 5-4-3-2-1-2-3-4-5). Más abajo, argumentaremos que los kiasmas son un patrón básico para la renovación y creatividad cultural.

Los versos de memoria *maiyin* comparten con los himnos las estructuras kiasmáticas fundamentales de retorno al punto de salida. Los actos de *maiyin* restauran los *merunderi*, que se podría traducir como protección, poder o "la fuerza para vivir bien" (Colson, 1998: 135), a personas tanto como a grupos. Esta fuerza se adquiere por medio de una compilación musical emocionante de imaginarios de la identidad étnica de los Kapón, como ha sido forjado a través de las experiencias de la historia colonial.

En el acto, se habla los *maiyin* después de varias horas de himnos bailados. El líder conduce la congregación a arrodillarse, y pronuncia cada linea de los *maiyin*, mientras el grupo los repite. Mientras va progresando el acto, el dirigente aumenta el ritmo, eventualmente solapando la nueva línea con la línea anterior de la congregación. El verso de memoria inicial se repite muchas veces como coro entre las estrofas, como en el siguiente ejemplo:

Este Alleluia
Las palabras seleccionadas
Las cuerdas del Cielo
Del Cielo
Esto es la enseñanza sagrada
Viene el Cielo

Estas frases separan estrofas que nombran seres espirituales con más y más poder en la configuración kaponesa del cosmos. La primera estrofa, por ejemplo, nombra el agua, el pescado, las aves, la caza, el caldo de carne y cassava seca (pan), antes de retornar al coro. La siguiente agrupación nombra a artefactos culturales como los utilizados en la repartición del *cassiri* (una bebida de cassava). Después viene una estrofa que nombra bienes de comercio como son la navaja de afeitar y el espejo, utilizados para controlar el aspecto de la cara, seguida por una estrofa que nombra bienes de vestido tanto de los indígenas como de fuentes externas.

Hasta el momento, este verso de memoria ha construido el imaginario de una persona indígena, nombrando la comida y los bienes personales que son la base de su vida. La quinta estrofa nombra los instrumentos musicales que residen en el Cielo y cuyo sonido indicará el fin del tiempo. La siguiente estrofa nombra bienes de comercio muy apreciados, como son las hachas, la pólvora y las escopetas, seguidos por una lista de santos masculinos y femeninos. Por fin, sigue una estofa que invita a los participantes a entrar en la iglesia del Cielo y al trono que espera en el centro del poder y luz universal.

A lo largo del acto del *maiyin*, el movimiento dinámico por categorías de seres espírituales se desarrolla dentro de la influencia estabilizadora del verso coral inicial, “Este Alleluia… Viene el Cielo”, lo cual establece la estructura kiasmática del texto. Utilizadas como introducción, estas frases presagian la venida de los poderes destructivos de la otra vida, imaginarios retomados en la última estrofa. Llegando a este punto, el *maiyin* se ha movido con un imaginario tan deliberado y descriptivo que los participantes, quienes llevan una vida pura, pueden, literalmente, ver el Cielo. Tal vez el cambio más drámatico en el texto acontece en la quinta estrofa, la cual nombra a los instrumentos músicales que sonarán al final del tiempo. Este momento catastrófico se prefigura por el nombramiento de pequeños bienes de comercio y se sigue por el nombramiento de bienes coloniales de comercio de mucho valor como son la pólvora y las escopetas. De esta manera, el texto vincula el período colonial al milenio. Los objetos coloniales prefiguran los tiempos finales, transformaciones irreversibles que no constituyen necesariamente el final, y que reciben respuestas por la adopción de las tecnologías más poderosas, y, en las últimas estrofas, el conocimiento espiritual por medio de la acción histórica de los profetas. Así, temáticamente, la estructura kiasmática del *maiyin* se puede resumir como en lo siguiente:

Viene el Cielo —->
la base terrestre del ser —->
(alimentos)
bienes personales
(ropa, pequeños bienes de comercio)
el sonido al final del tiempo —->
instrumentos musicales
bienes personales —->
(bienes de comercio de mucho valor)
personas divinas
(profetas masculinos y femeninos/espíritus)
el centro del Cielo.

¿Por qué las estructuras kiasmáticas son empleadas tan ampliamente como recursos poéticos adecuados para la meditación cósmica y las relaciones históricas del poder en Sur América? Como la traducción indígena "verso de memoria" sugiere, es porque recordar el pasado restaura la fuerza colectiva. Nosotros sugerimos que los *maiyin* no son simples listados de nombres espirituales, sino movimientos dinámicos que encarnan la creatividad de espacios nuevos y protegidos dentro del esquema general del cosmos, inclusive las relaciones históricas con los Estados coloniales o nacionales en expansión. Los *maiyin* proveen a los Kapon de la visión histórica necesaria para viajar a través de límites sociales, cósmicos y temporales, y, además, de la capacidad de retornar al mundo de las personas vivas. El retorno de la muerte (u otra transmutación) a la vida es el tema principal de las prácticas rituales shamánicas en la baja planicie suramericana, y es a través de esa habilidad que los actos shamánicos laboran para revitalizar a las comunidades vivas.

Los versos de memoria son, por lo tanto, un modelo indígena para la construcción de la historia, que permite la persistencia de formas lingüísticas y culturales altamente específicas a través del abarcamiento radical de los cambios en el dominio del significado. En este sentido, los versos de memoria son como historias míticas que abren nuevos espacios para la construcción del significado, aún cuando ellos reproducen formas lingüísticas y culturales recibidas (véase Hill 1998 para varios ejemplos de la Amazonía y la región andina). Al mismo tiempo, esta re-apertura de la construcción del significado crea no solamente nuevos espacios interpretativos para revitalizar a las comunidades indígenas, sino también nuevos espacios políticos-históricos para que las comunidades indígenas sigan adelante, hacia el final del tiempo, dentro del contexto más amplio de los Estados nacionales globalizantes.

Conclusiones

Los versos de memoria Alleluia, y el arreglo más amplio de las categorías de discursos que forman el núcleo de las actividades de Alleluia, esbozan un proceso para re-cordar (same problem as above; perhaps use English "re-member" in quotation marks?) el mundo por medio de relaciones activamente poetizantes entre el pasado y el presente. Este proceso de "re-cordar" ancla la autoridad religiosa de los dirigentes del presente dentro de las genealogías históricas de los compositores proféticos de finales del siglo XIX y principios

del siglo XX. Los *maiyin* expresan una preocupación colectiva por preservar y transmitir formas lingüísticas y culturales a través del tiempo histórico que se proyecta en un futuro de esplendor celestial. Al mismo tiempo, al anclar el poder ritual contemporáneo en la acción histórica de los profetas, ha creado un espacio-tiempo espiritualmente protegido para que los Kapones y otros pueblos indígenas revitalicen formas de vida específicas de los indígenas, dentro de la Guyana contemporánea.

A diferencia del proceso de "re-cordar", que está encarnado en los versos de memoria de Alleluia, el imaginario popular describe a los pueblos indígenas como "habitantes animistas del monte", quienes viven en "armonía auto-suficiente con la naturaleza". Estos imaginarios son reificaciones enraizadas en el hecho de borrar u "olvidar" de la historia. En lugar de ser un espacio protegido para que los Wai Wai y otros pueblos indígenas construyan o revitalicen las identidades colectivas ancladas en su propio entendimiento de la historia, el imaginario popular selecciona símbolos de indigenidad - ijadas de tela, adornos de pluma y casas comunales - que enajenan a los pueblos indígenas de sus propias identidades culturales. Las resultantes "culturas sin pueblos" representan un corredor de espejos en el cual la comprensión local de la historia se moldea en conformidad con el relato neo-modernista de la historia como proceso de recuperación de trocitos de un pasado en extinción.

La antropología contemporánea está inextricablemente situada dentro de esa matriz global de procesos esencializantes. Se vuelve más y más difícil de practicar la interpretación cultural en un tiempo en que los símbolos de la indigeneidad se han vuelto tan sobredeterminados con un significado político y un valor económico (Jackson 1989; Segal 1996). Tenemos que buscar nuevas formas de escribir sobre las historias indígenas que sean justas tanto para las pérdidas tremendas de los pueblos y culturas indígenas durante los períodos coloniales y nacionales, como para la resistencia y creatividad de las maneras singulares de los pueblos indígenas de re-delinear el curso de la historia.

Figura I

PASADO	PRESENTE	FUTURO
Los pueblos indígenas como salvajes pre-modernos, naturales y feroces	Los pueblos indígenas como miembros desculturalizados y sin aceptación dentro de la sociedad nacional	Los pueblos indígenas como miembros totalmente asimilados y civilizados dentro de la sociedad nacional

Figura II

PASADO	PRESENTE	FUTURO
Los pueblos indígenas como vestigios en vía de extinción de la naturaleza primitiva	Los pueblos indígenas como culturas sin pueblos (es decir, puestos dentro de espacios y tiempos especiales)	Los pueblos indígenas como símbolos revivificados y folclorizados de la sociedad nacional

Notas

1 Susan Staats quisiera cordialmente agradecer al Wenner-Gren grant 6150 y la Indiana University Grant-In-Aid of Research, los cuales apoyaron al trabajo de campo en la región de Alleluia durante 1997 - 1998.

2 Las ideas principales sobre nacionalismo, shamanismo y chiasma vienen de los comentarios de Jonathan Hill en una reunión sobre "Amazonía at the Millennium: Indigenism, Identity and the Popular Imagination," que fue organizada por María del Carmen Moreno en el encuentro anual de la American Anthropological Association en Chicago, Illinois, noviembre de 1999. Jonathan Hill invitó a Susan Staats a proveer comentarios sobre los versos de memoria de los Kapon, basado en su trabajo del campo.

3 Los ejemplos que hemos escogido provienen de un ensayo reciente sobre "Amerindians in Popular Imagination: The Wai Wai and the Guyanese Nation", por Stephanie Huelster. El ensayo fue presentado en una reunión sobre "Amazonía at the Millennium: Indigenism, Identity and the Popular Imagination," que fue organizada por María del Carmen Moreno en el encuentro anual de la American Anthropological Association en Chicago, Illinois, noviembre de 1999.

4 Este ejemplo viene de un ensayo sobre "Verses for the End of Time: Responses of the Alleluia Church to the Millennium", Chicago, noviembre de 1999.

5 Véase Hill 1999 por una discusión detallada de este acercamiento a las maneras shámanicas de construir la historia política.

6 Véase Guss (1993, 1996) para ejemplos destacados de como los afro-venezolanos en la comunidad de Curiepe están recapturando a su identidad de la política nacional y los intereses comerciales a través de un proceso de "re-africanización".

Bibliografía

AGUERO, Oscar

1992 *The Millenium among the Tupi-cocama.* Uppsala, Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.

ANDERSON, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* Thetford, Thetford Press.

BROWN, Michael

1991 «Beyond Resistance: Utopian Renewal in Amazonia», *Ethnohistory* 38 (4): 363-387.

BUTT, Audrey

1960 «The Birth of a Religion», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90(1): 66-106.

CARRIER, James

1992 «Occidentalism: The World Turned Upside-Down», *American Ethnologist* 19(2): 195-212.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1993 «Varieties of Amazonian Shamanism», *Diogenes*: 101-113.

CLASTRES, Hélène

1995 *The Land Without Evil: Tupí-Guaraní Prophetism.* Urbana, University of Illinois Press.

COLSON, Audrey Butt

1971 «Hallelujah among the Patamona Indians», *Antropológica* 28: 25-28.

1985 «Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands», *Antropológica* 63-64: 103-149.

1998 *Fr. Cary-Elwes S.J. and the Alleluia Indians.* Georgetown, Guyana: Amerindian Research Unit, University of Guyana.

CORONIL, Fernando
1997 *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela.* Chicago, University of Chicago Press.

CIVRIEUX, Marc de
1980 *Watunna: An Orinoco Creation Cycle.* Translated by David Guss. Richmond, CA: North Atlantic Press.

FABIAN, Johannes
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.

GOW, Peter
1994 «River People: Shamanism and History in Western Amazonia», en N. Thomas & C. Humphrey, eds, *Shamanism, History, and the State.* Ann Arbor: University of Michigan Press: 90-114.

GRAU, Pedro Cunill
1987 *Geografía del Poblamiento Venezolano en el Siglo XIX, 3 vols.* Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

GUSS, David
1993 «The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community», *American Ethnologist* 20(3): 451-473.
1996 «Cimarrones, Theater, and the State», en J. Hill, ed., *History, Power, and Identity.* Iowa City, University of Iowa Press: 180-192.

HERZTFELD, Michael
1987 *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe.* Cambridge, Cambridge University Press.

HILL, Jonathan, ed.
1988 *History and Myth: Indigenous South American Perspectives On the Past.* Urbana, University of Illinois.

HILL, Jonathan
1993 *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society.* Tucson, University of Arizona Press.
1999 «Nationalisme, Chamanisme et Histoires Indigenes au Venezuela», *Ethnologie Française* XXIX(3*): 387-396.*

HUELSTER, Stephanie
n.d «Amerindians in Popular Imagination: The Wai Wai and the Guyanese Nation», Paper presented in «Amazonia at the Millennium: Indigenism, Identity and the Popular Imagination», organized by Maria del Carmen Moreno. Annual meetings of the American Anthropological Association in Chicago, Illinois, November 1999.

KNAUFT, Bruce
1996 *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology.* New York: Routledge.
1999 *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

JACKSON, Jean
1989 «Is There a Way to Talk About Making Culture without Making Enemies?», *Dialectical Anthropology* 14: 127-143.

JAY, Martin
1973 *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston: Little, Brown and Company.
LANGDON, E. Jean and Gerhard BAER, (eds)
1992 *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
LUNA, Luis Eduardo
1991 *Ayahuasca Visions*. Berkeley, North Atlantic Books.
RAUSCH, Jane M.
1984 *A Tropical Plains Frontier: The Llanos of Colombia 1531-1831*. Albuquerque. University of New Mexico Press.
SEGAL, Daniel
1996 *Resisting Identities*. Special Issue of *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 4.
SIDER, Gerald
1987 «When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations», *Comparative Studies in Society and History* 29: 3-23.
1994 «Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States», *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1(1): 109-122.
SILVERBLATT, Irene
1988 «Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru», en J. Hill, ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives On the Past*. Urbana, University of Illinois Press: 164-194.
STAATS, Susan
n.d «Verses for the End of Time: Responses of the Alleluia Church to the Millennium». Paper presented at the «Amazonia at the Millennium» session, organized by Maria del Carmen Moreno. Annual meetings of the American Anthropological Association, Chicago, November 1999.
TAUSSIG, Michael
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago, University of Chicago Press.
THOMAS, Nicholas and Caroline HUMPHREY, (eds)
1994 «Introduction», en *Shamanism, History, and the State*, N. Thomas & C. Humphrey, eds. Ann Arbor, University of Michigan Press: 1-12.

Capítulo II
CONSTRUYENDO IDENTIDADES DESDE EL PODER: LOS INDIOS EN LOS DISCURSOS REPUBLICANOS DE INICIOS DEL SIGLO XIX[1]

José Luis Martínez C.
(Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)
jmartine@uchile.cl

Viviana Gallardo P. *(Universidad de Chile)*

Nelson Martínez B. *(Universidad de Chile, Chile)*

1. Homogeneización y diferenciación: la construcción de «lo indio»

A lo largo de la historia de América, aun desde antes de la invasión europea del siglo XVI, se han ido generado desde los distintos grupos que han ejercido su dominación sobre otras sociedades (y que por lo tanto han estado en condiciones de imponerse a ellas), diferentes prácticas sociales discursivas sobre las sociedades nativas.[2] Desde el siglo XVI una parte importante de esos discursos han versado ya sea sobre los otros como sujeto colectivo (*indios*), o sobre algunos grupos singularizados (los *araucanos,*[3] *quechuas, aztecas*, etc.), dentro de ese colectivo mayor, siempre incluyente. Han sido, asimismo, (y lo son también hoy día) discursos que han tenido a los indios como objeto central de su articulación de prácticas sociales, o que los han incorporado como un componente de un discurso más inclusivo (pensamos, por ejemplo, en los discursos históricos nacionales generados a partir del siglo XIX). Se trata, en la perspectiva de este análisis, de discursos etnificadores (Amselle & M'Bokolo, dir., 1985), similares a los desarrollados, por ejemplo, en África y que terminaron por constituir, a través de una relación tensionadora de fuerzas, desde el poder y en condiciones históricas específicas, nuevos sujetos colectivos, ya fueran éstos identidades sociales, regionales o étnicas y que permitieron dar concreción a maneras singulares de clasificar o describir aquellas diferencias que hoy son entendidas como étnicas.

Su primer resultado fue la constitución de un sujeto histórico, *los indios*, que no sólo no existía antes del siglo XVI, sino que se trata de una categoría que se impuso por sobre las poblaciones prehispánicas, homogeneizándolas y borrando paulatinamente sus diferencias previas. Así, a través de un largo proceso, chichas, muiscas, aztecas, aymaras o aconcaguas -por sólo mencionar a algunos de ellos- terminaron siendo todos «indios», y -lo que es más- un mismo tipo de indios en los discursos hegemónicos. Se produjo, enton-

ces, lo que podríamos llamar una inversión clasificatoria, a través de la cual «lo indio» terminó por transformarse en el término genérico de la clase y los nombres de los grupos (los validados prehispánicamente y que definían conglomerados sociales concretos) quedaron como sub-clases de la nueva categoría.

A partir de esa situación inicial se desencadenaron -al menos- dos procedimientos: por una parte, la homogeneización progresiva que se fue construyendo en ese mismo proceso y que permite que, también hoy, los mismos indígenas puedan hablar de una *indianidad* común a todos ellos (Bonfil Batalla, 1981), como un atributo supuestamente precolombino y que deja en posición secundaria todas aquellas profundas y enriquecedoras diferencias que ayer y hoy conformaban ese universo social y cultural no europeo.

Aunque el procedimiento homogeneizador opera cada vez que se emplea el enunciado «los indios», se pueden identificar ciertos momentos determinantes en la construcción de esa representación que hizo (y hace) *tabula rasa* de las diferencias. En la discusión generada a fines del siglo XV y principios del XVI, para determinar si las poblaciones americanas eran o no sujetos esclavizables, se produjo uno de los momentos más importantes de la homogeneización de los contenidos de la categoría, puesto que en esa discusión se generalizó el enunciado al que nos referimos, asumiendo, desde el inicio, que la descripción que se hacía de unos era extensiva -por necesidad- a todos los demás. Como lo señaló el oidor de la Audiencia de Charcas, Juan de Matienzo, en 1567, al describirlos: «Son, lo primero, *todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto* pusilánimes e tímidos,…» (1967 [1567]: 16, énfasis nuestro). Es un enunciado similar al que, casi contemporáneamente, hacía Gerónimo de Vivar en Chile: «…porque *los indios de cualquier parte de Indias*, puesto que sean los más de ellos animosos, que se hayan visto con españoles, en viéndolos, los temen…» (1988 [1558]: 103, énfasis nuestro). Nadie quedaba exceptuado de este sistema de clasificación y de sus discursividades consiguientes.

Otra consecuencia derivada de los mecanismos de homogeneización, nos parece, fue que el sinnúmero de identidades indígenas rearticuladas o surgidas posteriormente a la imposición del dominio colonial o a las independencias nacionales, lo hicieron ya desde una conceptualización predeterminada de lo que era *ser* indio como telón de fondo y como espacio social de alguna manera condicionante (tanto si lo aceptaban como si lo rechazaran). Ya se trate de conjuntos identitarios de una vasta región, tales como los *mapuche* (en Chile), los *qolla* (en el norte de Argentina) o los *aymara* y *quechu*a (en Bolivia, Perú y Ecuador); o ya se trate de unidades menores, de aquellas generalmente asociadas al concepto de grupos étnicos, como los *Jalq'*a y *Tarabuc*o (en Bolivia) o las poblaciones andinas del sur peruano.[4]

El segundo procedimiento sobre el cual se constituyeron varios de los discursos a los que nos hemos referido fue el de diferenciación. Es, en conjunto con la homogeneización, un tipo de procedimientos que permitió precisamente la construcción de un otro «indio» y, consecuentemente, de un conjunto de identidades «propias», no indias esta vez (cristianos, españoles o, más tarde, argentinos, peruanos, chilenos).

Es ésta una de las dimensiones que pensamos sustenta las discursividades de «la diferencia» que se desarrollaron ampliamente como procedimiento cognitivo y narrativo: «… *porque hay diferencia en los asientos de la gente de guerra, así como lo hay en todo lo de-*

más,...» afirmó el cronista Gerónimo de Vivar en 1558 (1988 [1558]: 77-78),[5] enfatizando la «distancia» que separaba a unos de otros. El término «indiano» con el cual se categorizaba en España a todos aquellos que habían vivido en «Indias» y retornado posteriormente a la península, tenía también un significado diferenciador, puesto que denotaba también un cierto sentido de «contaminación», de haber sido «cambiado».[6]

Con la construcción de los nuevos estados republicanos surgidos de los procesos de independencia ocurrió un proceso similar, esta vez en el plano de lo colectivo nacional. Los indios fueron un referente a negar (tanto en cuanto representaban la continuidad histórica del «pasado» colonial, como por cuanto representaban el «inmovilismo»), mientras se miraba el modelo europeo como el horizonte a alcanzar y el paradigma de unas sociedades que se pensaban modernas y dispuestas a los cambios.[7] Tal como lo señalaba en su correspondencia Andrés de Santa Cruz, el líder altoperuano, todos los procesos políticos y sociales latinoamericanos se miraban a través del espejo europeo: «Se ha dado un paso de escándalo para la América y la Europa va a calificarnos de unos hombres sin juicio;...» (Carta de Andrés de Santa Cruz a don Simón Rávago, Santiago de Chile, 24 de octubre de 1828). Y en ese espejo no debían existir los indios, como lo afirmó otro intelectual de la época:

> «Aunque existen todavía en casi todas las provincias de la República centros de población con los nombres de pueblos de indios, puede decirse en verdad que los aborígenes han desaparecido completamente entre nosotros, al menos como entidades sociales.» (Benjamín Vicuña Mackenna, nota a las obras de Lastarria, Apud Colmenares 1997 [1986]:21-22).

Y fue ese mismo mecanismo autorreferencial respecto de Europa, y diferenciador respecto de los indios, el que permitió a Domingo Faustino Sarmiento, en Argentina, señalar:

> «Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y, sobre todo, de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia» (Sarmiento,1952: 82).

Ya fuera negándolos completamente y presentándose -por consiguiente- como naciones «europeas» (con variantes, pensamos que es la situación inicial de Chile y Bolivia),[8] ya fuera usándolos como explicación de las amenazas latentes que justificaban la unidad nacional (el caso peruano, a partir del «gran miedo» provocado por las rebeliones de fines del siglo XVIII) o como causal -«rémoras»- de las dificultades del despegue de los estados republicanos (serían las situaciones ecuatoriana y argentina),[9] o con combinaciones en diferentes grados de todas esas representaciones, se construyeron discursividades nacionales que tenían como gran telón de fondo un discurso colectivo sobre los indios de negación o abierto rechazo.

En estos procesos se pueden identificar determinados momentos o períodos, en los cuales las construcciones de las prácticas discursivas se han orientado según estrategias diferentes. Hasta aquí hemos podido caracterizar algunos de ellos: a) el paso desde las identidades heterogéneas a «indios» (siglos XVI-XVII); b) el cambio de identidades «indias» a identidades «nacionales» (la emergencia de las repúblicas); c) el momento de las identidades indias auto asumidas: los «pueblos originarios y la conciencia continental» (a partir,

sobre todo, de la segunda mitad del siglo XX). Las delimitaciones cronológicas que hacemos tienen únicamente como objetivo el señalar lo que tal vez podrían constituir los núcleos temporales más centrales de cada uno de esos procesos y «momentos» discursivos, pero es claro que -como todo discurso o discursividad- ellos sobrepasan cualquier intento de fijación y es también innegable que -dentro de cada uno de ellos- es factible avizorar etapas y variantes, como aquella que, dentro del primer momento de constitución de los discursos coloniales, contribuyó a «fijar» o consolidar las identidades indígenas y construir una categoría fiscal estereotipada y reglamentada; otra etapa la constituye la discusión de si los indios eran naturalmente salvajes o podían ser considerados como una consecuencia de la marginación colonial y eran, por consiguiente, «civilizables» (momento central del debate borbónico de fines del siglo XVIII, que sin embargo, no cuestiona la categoría de indio). Ya en el período republicano latinoamericano, y pasado el momento inicial, puede observarse una nueva etapa que queda expresada por el debate sobre las características de sujetos tales como los «gauchos» argentinos, los «rotos» chilenos o los «cholos» bolivianos, todos con un fuerte componente de «indios» en su caracterización inicial; o las variaciones provocadas por las rearticulaciones de los imaginarios nacionales resultantes de las guerras del Pacífico, del Desierto y de la Araucanía en el último cuarto del siglo XIX, en las naciones sur andinas.

Así, la hipótesis que queremos postular en este trabajo es que una mirada diacrónica muestra la existencia de esos distintos momentos históricos concretos en los que se han estructurado -algunas veces desde el poder y otras como reacción al mismo-, nuevos discursos sobre las sociedades indígenas, cada uno de ellos con sus respectivas estructuras y categorías, sus relaciones y campos de significación, así como sus dispositivos y prácticas sociales en función. Generalmente, aunque hay excepciones, la emergencia de estos nuevos discursos ha estado asociada a grandes procesos de reordenamientos de los aparatos estatales de dominación, fueran estos coloniales o republicanos.

Una de las dimensiones menos estudiadas de la generación de esos discursos y de su circulación a través de las prácticas sociales y de los distintos dispositivos implementados para ello, es que desde las sociedades dominantes se ha utilizado a las sociedades autóctonas como contraste o negación para la construcción, desde el poder, tanto de identidades de clase como después, ya en las repúblicas, de identidades nacionales. Así, se desprende de nuestras afirmaciones, que muchos de esos discursos han pretendido naturalizar e historizar en una larga duración aquellos rasgos considerados centrales en su caracterización sobre las alteridades indígenas, pero afirmamos simultáneamente que ellos muchas veces guardaron y guardan escasa o nula vinculación con las prácticas culturales históricamente determinables de esas mismas sociedades indígenas.

Otro resultado, no menor que los anteriores por sus efectos sociales y políticos, es que circulan, hasta el día de hoy (y de manera simultánea), un cierto número de discursos, a veces complementarios, a veces antagónicos, entre los que es posible identificar a algunos como más hegemónicos (el que relega a los indios a ser considerados únicamente como las «raíces» de las sociedades actuales, por ejemplo) y a otros que intentan alcanzar esa hegemonía (como el indigenismo); a algunos que lo fueron y que han sido desplazados (los indios como enemigos o como sociedades inmóviles «fijadas» en un pasado intemporal) y a

fragmentos de otros, ya caídos en desuso, pero que cada cierto tiempo resurgen de acuerdo con las necesidades políticas de la contingencia (bárbaros, atrasados, etc.). Cualquiera que revise los trabajos y discursos de muchos de nuestros dirigentes políticos, historiadores o, aun, cientistas sociales contemporáneos, se podrá percatar del peso y eficacia social que se les asigna a varios de ellos.

La emergencia de algunos de esos discursos ha sido tratada por diversos autores. Para el período colonial inicial pueden mencionarse los excelentes aportes de Pagden (1988) y de Bestard y Contreras (1987), y para el momento de reorganización borbónica pueden verse los artículos de Weber (1998) y Walker (1996). Asimismo, para los momentos iniciales del período republicano, hay aportes sugerentes en los trabajos de König (1996), Colmenares (1997 [1986]), Pinto (1996), Casanova (1996, 2000), Mases (1998) y Barragán (1999). Ya nos referiremos a ellos.

En este trabajo quisiéramos dedicar una mirada más atenta a un momento discursivo que nos parece central en esta discusión: el que se genera con la aparición de los aparatos estatales nacionales latinoamericanos, y con su consiguiente desarrollo ideológico, y que significó la ruptura más radical de las identidades indias tales como ellas habían sido conocidas y vividas colonialmente. El núcleo de este trabajo está constituido con materiales relativos a los casos de Chile y Argentina en la primera mitad del siglo XIX, así como otros relativos a la situación altoperuano de esa misma época.

2. De identidades indias a identidades nacionales (a emergencia de las repúblicas)

A fines del siglo XVIII e inicios del XIX los indios eran la base de muchas de las estructuras productivas coloniales y republicanas -al menos en el área andina, ya que en la costa y otros espacios habían sido sustituidos por los esclavos negros- ya sea de la producción industrial ecuatoriana (los obrajes), como de la producción agrícola serrana, tanto ecuatoriana como peruana y boliviana, que abastecía no sólo los mercados internos, sino también otros centros importantes como Potosí y los principales núcleos urbanos de la costa; con una mita cada vez más menguada numéricamente, aún proporcionaban la mano de obra necesaria para la continuidad de la producción de riquezas mineras en Potosí, en Bolivia,[10] en Cerro de Pasco, en Perú, y otros centros, como Copiapó, en Chile.[11] Por otra parte, a través del pago de los tributos indígenas, representaban la principal fuente de ingresos para el sustentamiento del aparato burocrático y administrativo colonial e incluso para algunos de los nacientes estados republicanos como Bolivia.[12]

Políticamente, las sociedades indígenas, en especial las peruanas y altoperuanas, habían dado importantes muestras de iniciativa política y social y de un incipiente desarrollo político propio, que tuvo como expresiones más claras las insurrecciones de túpac Amaru, en Perú, el norte de Chile y de Argentina; y de Túpac Katari, en Bolivia, ambas entre 1780-1782, y de Mateo Pumacahua, en el Cuzco, entre 1814-1815. En ellas se había articulado -aunque fuera incipientemente- una primera propuesta desde lo «indio». Aunque no queda muy claro que la categoría desde la cual se enuncia sea únicamente la de «indios», puesto que también hubo una apelación a la de «Incas», había claramente un discurso desde los grupos indios intermediarios con el aparato colonial y los desposeídos, y una reivindicación política de lo indio, como se trasunta en el hecho de que a las mujeres españolas

de la localidad de San Francisco de Chiuchiu, en Atacama, los «indios del común» las hayan obligado a vestir las ropas propias de los indígenas.[13] Simultáneamente, las sociedades indias de las pampas y la Araucanía representaban la frontera «bárbara» meridional, en la que igualmente al parecer se estaba construyendo un proyecto político propio, que era percibido como cuestionador de las hegemonías europeas.[14]

Paralelamente, y sin embargo, hay desde las elites un discurso hegemónico sobre los indios, que enfatiza, en lo central, la oposición «barbarie - civilización», en la cual los indios ocupan la primera de las posiciones, con contenidos, entre otros, de salvajismo, inferioridad, inmovilismo, degradación. Uno de los énfasis de ese discurso hegemónico es, precisamente, negar el aporte indígena a la reproducción económica de las sociedades coloniales, presentándolos ante todo como una «carga», así como acentuar una determinada «peligrosidad», que sí está en consonancia con lo que ellos representarían como «amenaza».[15]

Con las independencias los discursos trasladaron la posición de los indios hacia un nuevo punto de discusión: su inclusión o exclusión en los nuevos imaginarios nacionales. Paralelamente a los discursos hegemónicos sobre los conceptos de nación, nacionalidad, territorialidad y, por extensión, de la identidad de las nuevas repúblicas, se desarrollaron otros, sobre los indios.

Entre las discursividades más influyentes, se desataca, casi sin contrapeso, el discurso historiográfico adoptado por la intelectualidad americana en ciernes, el que pasará a ser un saber disciplinario en el más estricto sentido del término. Esta forma de representación, acabada de estrenar en el continente, pronto se convirtió en el instrumento privilegiado para dotar a los colectivos recién emancipados de la investidura simbólica fundacional, que negaba por una parte sus vínculos políticos con la metrópoli y, por otra, anexaba la hazaña independentista a los procesos revolucionarios de corte universal, como supuestamente lo fueron la emancipación de las colonias inglesas de Norteamérica y la Revolución Francesa. En otras palabras la independencia fue el instrumento ideológico utilizado por los sabios de la época para llenar con gloria las páginas de las historias nacionales y para servir de piedra angular en el árbol genealógico de las nuevas aristocracias republicanas.[16]

Actores como el héroe, el patriota, el guerrero y más tarde el caudillo militar fueron las figuras protagónicas de las historias épicas que encontraron en la emancipación el terreno fértil para fraguar la idea moral de la nación.[17] Idea que a nuestro juicio es central para comprender la posterior visión que se tendrá de los sujetos que la componen. Este fenómeno en particular es más o menos visible en las obras de historiadores como Gabriel René Moreno en Bolivia, Diego Barros Arana en Chile, Bartolomé Mitre en Argentina y Mariano Paz Soldán en Perú, considerados clásicos de la historiografía del siglo XIX. Los indios, en este contexto discursivo historiográfico, no tenían cabida, tal como lo apuntó Colmenares:

> «El tratamiento de los indígenas como algo exterior a la historia no obedecía a los rasgos particulares de un país en donde se hubiera producido el 'resultado benéfico' de su extinción, sino a una convención historiográfica generalmente adoptada por los historiadores hispanoamericanos. Aun en países con una fuerte proporción de población indígena se imaginaba que la conquista había despojado de todo sentido al pasado de esa población y anulado su pre-

sencia histórica posterior. Su presencia física innegable servía a lo sumo como contrapunto necesario de las hazañas de los conquistadores» (1997 [1986]: 22-23).

Por otra parte, intelectuales de gran influencia en su época entre los cuales se destacan, Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Domingo Faustino Sarmiento serán los impulsores de una corriente intelectual de base ilustrada y con un arraigado enfoque político-ideológico cuyo propósito será sentar las bases para el ingreso de las naciones americanas a la «modernidad». En efecto, esta aspiración encontró su correlato en las políticas públicas llevadas a cabo hacia la mitad del siglo XIX: «Aunque con vacilaciones y entre mil dificultades, los gobiernos de los primeros veinticinco años de la independencia habían procurado incorporar el país a la línea de desarrollo que había desencadenado la Revolución Industrial en Europa y en los Estados Unidos» (Romero, 1996:80).

Las ideas de progreso y desarrollo, en boga por aquel entonces en Europa y Estados Unidos permearon indefectiblemente la conciencia de los intelectuales americanos poniendo de relieve el verdadero estatus en que se encontraban las repúblicas al tomar conciencia de su independencia. La construcción de la nación se hacía, así, plenamente necesaria y justificable, había que rastrear entonces las fuentes desde donde emanaba el sentimiento nacional para proyectar el desarrollo. Así, por ejemplo, para Sarmiento «la República Argentina es el resultado en parte de la barbarie indígena y la civilización europea» (Sarmiento, 1952:45).

Es necesario detenerse un momento en algunos elementos de estos discursos, primero porque reconociendo la existencia de un sujeto colectivo, los indios, crean nuevas situaciones que enfatizan (en muchas de sus variantes discursivas) su disolución y proponen su transformación, primero en miembros de una nueva identidad, esta vez «nacional» o -en algunos casos- en «ciudadanos», y segundo, porque a pesar de su declaración de ruptura con el pasado hispano, las discursividades republicanas fueron herederas de los discursos coloniales (con las excepciones del «indigenismo»[18] y el de «las raíces o los orígenes» de vertiente mestiza, que son los únicos discursos que se pueden afirmar que son esencialmente republicanos, tanto en sus versiones independentistas como en sus discursividades posteriores).

Un primer discurso «indigenista»

En el momento inicial de los procesos independentistas americanos, se observa la gestación de una discursividad, muy coyuntural, que pensamos es bastante acotada cronológicamente al período mismo de las luchas guerreras, gestada desde las elites criollas independentistas, que pasa por una «apropiación» de una simbología de lo indio y, simultáneamente, por la construcción de una primera versión del «pasado» en la cual se produce la unión entre el pasado «glorioso» y el presente prometedor que borra, de paso, los siglos coloniales, pero también a los indios «del presente». Es el primer germen de los discursos indigenistas posteriores, puesto que lo que caracteriza a las actitudes de los independentistas es un cambio (por más que pueda ser tachado de superficial o interesado).[19]

Tal como lo plantea König, se trata de una «dedicación» a lo indio, inexistente hasta ese momento en los discursos y las prácticas de los miembros de las elites criollas. Flo-

res Galindo ha destacado también esta actitud que parecía caracterizar a parte de las dirigencias independentistas, destacando la actitud asumida por Simón Bolívar a su arribo a la ciudad del Cuzco, momento en el que sublimó en algunas de sus arengas el pasado «glorioso» de los incas y en el que fue, incluso, representado en algunas pinturas como el continuador de las dinastías incaicas prehispánicas (1987: 218).

En concreto, la «dedicación» a lo indio es posible reconocerla en el rescate de nombres indígenas, en la representación gráfica de lo indio (escudos y banderas nacionales), en los textos constitucionales y la creación de una historia común, con una supuesta continuidad en el deseo común de liberarse de los españoles. José Miguel Carrera –en Chile- es uno de los más enfáticos a la hora de rescatar la representación gráfica de lo indio. Cuando todavía no se alcanzaba la independencia y era preciso ganar adeptos para dicha causa, Carrera utilizó las figuras indígenas en los primeros símbolos patrios. Estos recogieron la figura de estilizados indígenas que representaban la valentía y el «entrañable amor a la libertad», incorporándose a esta continuidad histórica y constituyendo los orígenes de nuestra nacionalidad. Este uso de símbolos visuales se hizo presente, igualmente, en los salones revolucionarios de la Patria Vieja, cuando con ocasión de la conmemoración del 18 de septiembre y presentación de la primera bandera y escudo nacional chilenos, dos mujeres de la aristocracia criolla «para realzar sobre todas su patriotismo, asistieron vestidas con trajes de indias bárbaras».[20]

En Chile, la figura del caudillo mapuche Lautaro –parte del imaginario creado con *La Araucana* de Ercilla- resultó emblemática. Su nombre se consigna en una fragata de la época y en la sociedad secreta y revolucionaria de la Logia Lautarina. Además de ser evocado por el propio O'Higgins en carta a Ramón Freire el 2 de abril de 1823 con ocasión de haber asumido éste el cargo de director supremo. Allí lo llama –honrosamente-: *«hijo predilecto de Lautaro»*.[21]

En prácticamente toda Latinoamérica se percibe una utilización de determinados significantes con referentes indígenas: como lo hemos visto, la utilización de nombres y categorías políticas prehispánicas (además de la logia Lautarina; la carta a los descendientes de Atahualpa escrita por Bolívar; el rescate de los «héroes», los grandes «resistentes de la libertad»: Siboney; Rumiñawi, Cahuide, Cuahtémoc, etc., así como la proposición efectuada por los diputados tucumanos de nombrar como «Incas» a los gobernantes de la nueva república argentina).

Tal vez uno de los últimos ecos de este tipo de discurso se encuentra en las expresiones vertidas por los dirigentes peruanos, luego de la derrota del Mariscal Andrés de Santa Cruz en la batalla de Yungay, a manos de los ejércitos chileno y peruano:

> «…con más zaña que la usual en estos casos, el Congreso [1839] declaró a Andrés de Santa Cruz, "insigne traidor a la patria, indigno del nombre de boliviano, borrado de las listas civil y militar de la República y puesto fuera de la ley", a tiempo que se ordenaba el embargo y secuestro de todos sus bienes, se cantaban loas a Yungay y se agradecía "a los heroicos hijos de Caupolicán y Lautaro"» (Santa-Cruz Schuhkrafft, 1976: v).

Respecto de los indios del presente contemporáneo a la construcción de los nuevos estados republicanos, se desarrollaron otras discursividades, que coexistían con el discurso

hegemónico y con el discurso indigenista. En lo esencial se trata de una negación: los indios son representados como parte de un pasado colonial que se quiere superar. Una «rémora» que hay que borrar. Aquí se entrecruzan elementos de varios discursos, algunos de ellos explicitados ya durante el período colonial, como aquel que caracterizaba a los indios como sujetos por «esencia» en la pobreza, el atraso, con carencia de aptitudes y lentos[22]. De allí al «primitivismo» de los mismos y a su incapacidad de transformación, de ser sujetos -y no agentes- de cambios, había un solo paso. Tal como lo señaló el arzobispo quiteño Federico González Suárez, en 1890, se trataba de una «raza» que sobrevivía «conservando casi intacto su carácter propio, con su lengua nativa, sus inalterables costumbres»,[23] ella no era objeto de la historia pues parecía totalmente indiferente a su pasado y a su futuro. El resultado no sería otro que la emergencia de un discurso que ponía a los indios «fuera» de la historia.[24]. Estas supuestas características de la «raza indígena», tal como se veían en los inicios de los períodos republicanos, estaban en estrecha relación con otra percepción, aquella que hacía de la Colonia un tiempo de inmovilismos:

> «Todo el período que va de mediados del siglo XVI hasta los últimos decenios del XVIII aparecía envuelto en las sombras de la monotonía. Sólo se vislumbraba en él, o se imaginaba, pasiones oscuras, venganzas sombrías, una justicia caprichosa y venal, la altanería tiránica y los formulismos incomprensibles de oidores y corregidores que se complacían en hundir a sus víctimas en procesos judiciales interminables y humillantes. Casi todo el período colonial semejaba un pozo oscuro del que sólo se veían los bordes» (Colmenares, 1997 [1986]: 30).

Fin de «los indios», identidades nacionales y ciudadanías

Ya instalados los gobiernos republicanos en Argentina, Chile, Bolivia y Perú puede reconocerse la emergencia de una nueva práctica social discursiva, esta vez orientada a constituir la idea de nación y a consolidar los cuerpos sociales que debían intervenir en ellas. Es, probablemente, uno de los momentos de mayor ruptura respecto de los discursos y prácticas sociales que se conocían previamente sobre los indios en estos países y es, igualmente, uno de los discursos de mayor duración y hegemonía alcanzando –casi sin variaciones- hasta nuestros días. En efecto, so pretexto de la homogeneidad nacional y de la igualdad necesaria de sus habitantes, se inició un largo y represivo movimiento destinado a acabar con la diferenciación entre nacionales de un país y los indios que allí habitaban y conseguir, en definitiva, su asimilación.

> «…en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos» (Decreto del General San Martín (1821), en Lynch, The Spanish -American Revolution, apud Anderson ob. cit.: 80).

Como puede observarse en el decreto sanmartiniano, la nacionalización y ciudadanía van de la mano junto con la «abolición» de la condición de «indio». En Chile, en 1813, se dicta el «Reglamento a favor de los ciudadanos indios», y en Bolivia en una ley dictada el 14 de julio de 1826, se emplea –incluso- la expresión «los bolivianos antes llamados indios» (Bonifaz, 1953:16, *apud* Barragán, 1999).

Este proceso de nacionalización y ciudadanía lleva aparejada la creación de un conjunto de dispositivos legales tendientes a desarticular los espacios sociales de esos indios que ya no lo serían más. Las estrategias seguidas serían varias.

En el caso boliviano, en las tres primeras constituciones no se menciona la existencia de los indios, y la Constitución de Bolívar (1826) decreta que «son bolivianos todos aquellos nacidos en el territorio de la república», condición que se mantiene en las constituciones posteriores. No todos los bolivianos podían ser ciudadanos, sin embargo, puesto que –para serlo- se requería de un conjunto de requisitos que, obviamente, muy pocos llenaban: ser boliviano, ser casado, mayor de 21 años, saber leer y escribir (exigido desde 1836) y tener algún empleo o industria, profesar una ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico. Los indios pasaron, entonces, a ser bolivianos, pero no ciudadanos. De allí que hayan sido explícitamente incluidos en una nueva categoría: «pobres de solemnidad».[25]

Tal como acertadamente lo señaló Barragán, al nacionalizarlos, se tendió un manto de silencio sobre las sociedades indias del alto Perú:

> «¿Cuáles fueron los cambios y las continuidades en las primeras décadas de vida independiente respecto a esta situación que acabamos de esbozar? [la colonial]. En concordancia con el principio de igualdad del liberalismo, los indígenas no tuvieron, jurídicamente, un estatus particular ni en las constituciones ni en los códigos (Penal, Civil o Procedimental). En ellos no se encuentran ni siquiera nombrados, lo que evidentemente significa que están englobados, como todos, en las categorías de bolivianos y ciudadanos» (1999:53).

En el caso chileno, la propuesta criolla fue formar ciudadanos chilenos, lo que implicaba eliminar las diferencias y arrasar con la realidad cultural indígena de la época, ya sea con educación, vale decir, «paciente y pacíficamente», o con las más brutales amenazas y acciones de violencia. Estas ideas fueron difundidas por la generación criolla de intelectuales y políticos protagonistas de la época. Algunos de los escritos de Camilo Henríquez permiten corroborar nuestra hipótesis de que la aspiración de incorporación efectiva del aborigen en igualdad de condiciones a la sociedad nacional fue la *negación de lo indio* como espacio de diferencia. Sin duda, Camilo Henríquez constituye uno de los pensadores más importantes en el proceso de formación del Estado chileno. Sus ideas atañen a los fueros de los ciudadanos, así como a la configuración de la vida cívica de los pueblos que acogen el sistema republicano de gobierno. Sus escritos políticos son un verdadero ideario del proceso emancipador y republicano.

En este contexto los aborígenes fueron tratados por Henríquez como parte integrante y constitutiva de este Estado republicano, manifestando una voluntad política de incorporarlos al nuevo sistema. Es habitual que se refiera a ellos como «nuestros indios» (expresión que repetirá, décadas más tarde, Manuel González Prada en Perú), examinando las causas del recelo y desconfianza que ellos manifestaban al Gobierno.

En el escenario que marca la existencia de un proyecto de Estado y de su construcción, los indígenas fueron asumidos como una variante (un alterno o distinto) que era necesario uniformar e incorporar. Su marginación, por el contrario, de una u otra forma era considerada como un obstáculo en la constitución del modelo republicano. Como en el ca-

so argentino, uno de los factores que gravitan en esta preocupación parece encontrarse en una determinada percepción del territorio nacional a construir, así como en la concepción de que la homogeneidad de lo nacional exige de la unidad territorial.

La primera idea que nos parece central en ese discurso es aquella que pasa por proponer la integración de los indios al nuevo Estado y que pasa por su disolución en tanto colectivo diferente, y su homogeneización en tanto que sujetos de una nueva identidad nacional. La asimilación de los indígenas a la conformación del Estado es expresada como una preocupación. Hasta el momento, señalaba Henríquez, ese proceso había sido dificultoso básicamente por la desconfianza -natural a su juicio- que los indios manifestaban a las autoridades. Asimilación o inserción -sin embargo- que era entendida como *reducción*. Reducción a la civilización, al orden, al control. Para Henríquez la inserción sólo era posible si se consideran las características y sentimientos de los naturales. A su juicio la libertad y la igualdad (modelo tomado de Ercilla, nuevamente) eran los dos pilares fundamentales del carácter indígena. En su propuesta reduccional, Henríquez advertía:

> «El deseo de la libertad se acompaña siempre con el de la igualdad, conviene pues que se persuadan que los reconocemos por iguales a nosotros, que nada hay en nosotros que nos haga superiores a ellos, que la opinión estará en favor suyo, serán entre nosotros elevados a todas las dignidades, se estrecharán nuestras familias con las suyas por los vínculos de la sangre, siempre que no haya disonancia en la educación, religión, modales y costumbres».[26]

Un sentimiento de homogeneización y uniformidad inunda a Henríquez. La eliminación de las características indígenas, de aquello que los hace ser distintos es la condición previa para ser tratados como iguales. Todo indica que la tradición colonial homogeneizadora se mantuvo en el discurso de Henríquez al negar al mundo indígena, no dando cabida a la otredad. Su propuesta hoy sería leída en «clave» etnicida; no rechaza al individuo, pero sí sus costumbres, sus tradiciones, su alteridad, su identidad, así como deja en evidencia un desinterés por la tradición y la cultura aborigen. En esta discursividad, sin embargo, los indios son considerados como un pueblo «nuevo», de fácil incorporación a la cultura occidental: «Los indios están en estado de considerarse como una nación nueva, y, por consiguiente, fácil y dispuesta para ser ilustrada. En los pueblos antiguos es muy difícil desarraigar preocupaciones envejecidas…».[27]

Junto con los aparatos constitucionales y pedagógicos, podemos identificar un tercer dispositivo puesto en el objetivo de lograr la asimilación y nacionalización de los indios: la destrucción de los espacios sociales y territoriales ocupados por ellos, aquello que había sido uno de los pilares de la República de Indios colonial.

En el *Monitor Araucano* de julio de 1813 se promulgó el «Reglamento a favor de los ciudadanos indios» de la junta de 1813, que sucedió a José Miguel Carrera. En él, el Gobierno declaraba su intención de hacer efectivos los propósitos de superar la miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y de educación en que vivían los indígenas. El decreto estableció la *desaparición de los llamados «pueblos de indios»*, su *remate público* y *la ubicación de sus habitantes en villas formales* dotadas de una escuela de primeras letras, iglesia o capilla, casa consistorial y cárcel «gozando de los mismos derechos sociales de ciudadanía que corresponde al resto de los chilenos».[28]

Para otros pensadores destacados del período como el chileno Juan Egaña, la persuasión discursiva no era el mejor mecanismo para lograr la incorporación indígena. En su plan de gobierno propuesto a la Junta de Gobierno, advierte la necesidad de organizar un gran colegio para Chile de Artes y Ciencias, y sobre todo, de una educación civil y moral, capaz de dar costumbre y carácter. Indudablemente este colegio necesita grandes fondos y para ello propone que: «se le aplicaran a todos los pueblos de indios vendidos a censo, y en cortas porciones para labradores honrados. Los indios serán reducidos a dos o tres villas formadas de sus pueblos. Deben desnaturalizarse, porque no convienen castas, y en Chile no pagan tributo formal».[29]

En Perú, junto con escribir su «Carta a los descendientes de Atahualpa» y recordar a los antepasados inkaicos de los habitantes del Cuzco, Bolívar se preocupó de dictar decretos destinados a eliminar los cacicazgos.[30] Y en Bolivia, con la proposición de que las cargas impositivas del Estado correspondían a todos los bolivianos por igual, se generó un proceso que no solo buscaba reformular el sistema impositivo nacional, sino también introducir la propiedad individual decretando la abolición de la comunidad como instancia colectiva[31]. Esas tentativas fracasaron, sin embargo, en parte por la oposición de los sectores dominantes, en parte por la reacción indígena. Andrés de Santa Cruz, entonces encargado del gobierno del Departamento de La Paz, escribía:

> «Solo he notado algunas agitaciones con motivo de la contribución directa, que les parece muy fuerte y complicada [a los ciudadanos de La Paz] para su establecimiento. Los indios en general se han mostrado muy celosos de la dimensión de tierras y enumeración de sus ganados, que se estaba haciendo muy imprudentemente por los comisionados, tanto que es que creído [sic] indispensable ordenar que se suspendan esas diligencias materiales, y que la estadística se complete en aquellos dos ramos con cálculos aproximados» (La Paz, febrero 21 de 1826, carta a Simón Bolívar de Andrés de Santa Cruz).[32]

Salvajes, bárbaros e inmorales

> «Con el descubrimiento y la conquista principia positivamente la verdadera historia ecuatoriana: no es ya el conocimiento de una nación bárbara sino el de la lucha entre la raza conquistadora europea y la raza indígena, que iba a sucumbir, lo que llama la atención del historiador» (González Suárez 1975 [1890]:17).

Si bien el discurso de la barbarie de los indios puede encontrarse sustentando muchas de las prácticas sociales y políticas en distintas naciones latinoamericanas del siglo XIX, es en Argentina donde tiene algunos de sus máximos teorizadores.

El eje «civilización y barbarie» será uno de los crisoles en torno al cual se articulará el *ethos* nacional argentino. Esta dicotomía no es nueva, como ya se ha señalado en este trabajo, puesto que hunde sus raíces en las primeras décadas de la conquista; sin embargo, el sentido en el que se empleará aquí es distinto: mientras que para los unos fue la forma de sustentar teóricamente las «guerras justas», para los otros sirvió de modelo para explicar el atraso material y moral en que se encontraban las naciones al momento de su independencia. En Argentina, como probablemente también en otros lugares, esta explicación, argumentalmente «científica», puso en escena las categorías de lo indio y de lo indígena, para

justificar proyectos políticos, categorías que por lo demás, resultaron ser perfectamente funcionales a los procedimientos discursivos a través de los cuales, la historiografía, más consciente que inconscientemente logró anatematizar a ciertos grupos de individuos con el propósito de construir referentes altéricos.

> «Por la misma época en que escribía Facundo, Sarmiento se refería a los guerreros araucanos inmortalizados por Ercilla (Colocolo, Lautaro, Caupolicán) como a: «indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar y mandaríamos colgar ahora si reaparecieran en una guerra de los araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esa canalla»[33]

Sin embargo, esta forma de establecer la alteridad impuesta por el eje «civilización y barbarie» no consideraba necesariamente aspectos de base étnica, sino que más bien era el establecimiento de una frontera de tipo moral y cultural, que se hacía extensiva a todas las áreas aún no reducidas a Occidente. Así, por ejemplo, Sarmiento decía que: «España, Señores, se encontraba entre la Europa culta y la África bárbara» (Sarmiento, 1952:46).

Lo indio no era, en la conciencia historiográfica de gran parte del siglo XIX, un objeto de conocimiento sino simplemente una excusa para justificar la conveniencia del establecimiento del saber escolarizado, «porque el saber es riqueza, y un pueblo que vegeta en la ignorancia es pobre y bárbaro, como lo son los de la costa de África, o los salvajes[34] de nuestras pampas» (Sarmiento, 1952: 342). Para Sarmiento las marcas de identidad son invisibilizadas a tal extremo que es posible situar en una misma categoría a los *bárbaros africanos* y los *salvajes de la pampa.* Del mismo modo se reconoce que «entre el gaucho de a caballo y el indio de la pampa, la línea divisoria en fisonomía, hábitos e ideas es tan vaga, que no acertaría cualquiera a fijarla» (Sarmiento, ibid: 525).

La colonización española será vista también como la causa de la penetración de lo indio en la conformación de la sociedad argentina, con todos los males y prejuicios que ello acarreó, especialmente su *amor a la ociosidad* e *incapacidad industrial.*

> «Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado, la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido» (Sarmiento, 1952: 69).

Un contemporáneo de Sarmiento, reconocido como el más importante historiador del siglo XIX y considerado, además, el fundador de la disciplina histórica en Argentina, también adhiere a los postulados de aquél, en lo que se refiere al factor «indio» en la nacionalidad:

> «La crítica nos enseña que las tribus salvajes de América, lo mismo que sus naciones relativamente más adelantadas, no poseían en su organización física ni en su cerebro ni en los instrumentos auxiliares que mejoran y perfeccionan la condición humana, los elementos creadores, regeneradores, eternamente fecundos y eternamente progresivos y perfectibles, que caracterizan las sociedades o las civilizaciones destinadas a vivir y perpetuarse en el tiempo y el espacio» (Mitre, 1879).[35]

La presencia de lo indígena era sinónimo de atraso, barbarie y salvajismo, lo que significó en la práctica la reducción de lo indígena a estándares para medir el grado de civilización de un pueblo: «El hombre americano -que es hasta hoy un documento vivo de su barbarie congénita-, tomado como unidad, carecía del resorte individual, así en la condición salvaje como en el medio social, y sin valor propio no podía ser factor de una cantidad de más valor intelectual y moral» (Mitre, *op. cit.*).

Para Mitre, los indios americanos dada su constitución física y mental, no estaban en condiciones de alcanzar por sí mismos el estado de civilización, y hubieran permanecido relegados a su condición natural de atraso y barbarie de no mediar la acción civilizadora europea.

> «Con estas materias primas y estos pobres instrumentos de trabajo, sin capital social, sin iniciativa individual, sin lenguas orgánicas, sin cohesión moral, sin el conocimiento del hierro, sin más animal de carga que la llama, sin la posesión del alfabeto y sin medios en su organización para alcanzar por sí sola esta noción elemental, la América era fatalmente, lógicamente estéril, y estaba destinada a rotar eternamente en el círculo vicioso del corso e recorso de Vico, cayendo periódicamente en la barbarie y degradándose más y más en cada una de sus evoluciones de retroceso» (Mitre, op. cit.).

Tradicionalmente las discusiones en torno a la situación de los indígenas se habían dado en términos de si sus condiciones de vida, atraso material y su supuesta inferioridad, se debían a causas genéticas o a situaciones específicas de orden cultural, siendo esta última causa reivindicada posteriormente por el indigenismo en contra de posiciones más hegemónicas que tendían más hacia una racialización del atraso indígena y del cual había que hacerse cargo o más bien rastrear sus causas más inmediatas.[36] Sarmiento, como veremos, no concibe un lugar para el «buen salvaje», antes bien éste no es más que una rémora legada por la Colonia y -ahora- la causa de la lenta incorporación de la nación al orden del mundo civilizado:

> «Este error de óptica venía, sin embargo, acreditado de siglos, y sin aquellas formas paradójicas, se perpetúa, hasta en la enseñanza científica han contemplado como nosotros, los filósofos europeos, la desnudez de espíritu y de cuerpo del salvaje, ni escuchado en la vecina horda del Pampa o del Ranquel, como en la hamaca del niño, vagidos y llantos en lugar de sonidos articulados. El Ser Supremo no ha nacido todavía para el lujo primitivo de la naturaleza, abandonado a sus propias concepciones, o más bien, el salvaje no ha ascendido en la escala de la civilización lo suficiente, para empezar a discernir confusos lineamientos del conjunto de la creación, espectáculo sublime que ha reclamado de la inteligencia del hombre, necesariamente muy desenvuelta ya para tanto esfuerzo, un creador que presida a su maravilloso concierto»[37].

Estas consideraciones de tipo racial fueron, a nuestro juicio, las que impregnaron paulatinamente el discurso dominante sobre los indios en el siglo XIX. Éstas, avaladas por una particular interpretación de la teoría de la evolución de Darwin, fueron ganando adeptos entre la intelectualidad de la época: «¿Por qué no habremos de asociarnos a los que en el resto del mundo tributan homenaje a la memoria de Darwin, si todavía están frescos los rastros que marcan su paso por nuestro territorio, y es uno de nuestros propios sabios?»[38]

De lo anotado hasta aquí sobre el período, quisiéramos recoger los siguientes elementos:

a) Se caracteriza por la coexistencia de varios discursos, entre los cuales destaca un indigenismo «glorificador» independentista (un pasado prehispánico y un presente criollo); de allí se desprende el discurso de las raíces, que -en definitiva- cumple un papel similar al anterior, por cuanto relega a los indios a «cosas del pasado». El discurso de la extinción (o de la negación), es otro de ellos. Éste tiene como una variante la caracterización de los espacios ocupados por las sociedades indígenas como los «bordes» de la civilización, lo desolado, árido, alto, inhóspito, etc. (tal vez una de sus denominaciones más precisas sea la de llamar «desierto» al espacio pampeano ocupado por las sociedades indígenas), es decir, los elimina, si no físicamente, sí espacialmente al quedar -igualmente- *fuera*, sin que contaminen a los nuevos estados. Este discurso con las variantes discursivas que hemos anotado se prolonga largamente hasta el siglo XX. Tomás Guevara nombró una de sus obras más clásicas, bajo el título de *Las últimas familias i costumbres araucanas*; y otra obra importante de fines del siglo XIX, el *Glosario de la Lengua atacameña*, de Emilio Vaïsse (1896) se publicó porque, como anotó Rodolfo Lenz «según indicación de los autores, la lengua atacameña o Cunza, casi ya pertenece a las lenguas estintas» (1896:5).

> «El tratamiento de los indígenas como algo exterior a la historia no obedecía a los rasgos particulares de un país en donde se hubiera producido el 'resultado benéfico' de su extinción, sino a una convención historiográfica generalmente adoptada por los historiadores hispanoamericanos. Aun en países con una fuerte proporción de población indígena se imaginaba que la conquista había despojado de todo sentido al pasado de esa población y anulado su presencia histórica posterior. Su presencia física innegable servía a lo sumo como contrapunto necesario de las hazañas de los conquistadores» (Colmenares, 1997 [1989]: 22-23).

b) La eliminación de la categoría «indios» y su reemplazo por la «nacionalidad» y la condición, en ciertos casos, de «ciudadanos», así como el desmantelamiento de los espacios propios, que el sistema colonial había preservado o construido para los indios. Es lo que Platt (1982) ha denominado la ruptura del pacto de legitimidad. Las ambigüedades del discurso indigenista, o si se prefiere, sus debilidades, quedan de manifiesto por el manejo que muchos de sus expositores hacían, de manera simultánea, de este otro discurso, el de la eliminación de los indios y su reemplazo -ya fuese por la asimilación, la reducción o la homogeneización- por la categoría de «ciudadanos». Una posición tal vez más matizada de esto puede encontrarse en la sustitución del término indios por indígenas, que aparece recién en el lenguaje político con el surgimiento de las repúblicas. No es una situación distinta a la que ya señalamos sobre Camilo Henríquez quien, junto con hablar de «nuestros indios», asumía la necesidad de su asimilación cultural y política. Es el tema central que legitima la imposición de los discursos nacionales por sobre las poblaciones indígenas (Argentina y Chile y la guerra del desierto). Y es el discurso que logra hegemonizar a los otros.

c) Lo indio como espejo/reflejo para las construcciones identitarias nacionales. Son varios los modelos propuestos en este momento. Uno de ellos es el de las identidades «blancas», «europeas»; otro el que surge paulatinamente de una valoración de las identidades «mestizas», que adquieren un nuevo espacio de construcción y de prácticas discursivas.

Ambas suponen, sin embargo, una negación de la existencia de un otro, de aquel que no es ni blanco ni mestizo. Entre sus consecuencias debemos señalar la perpetuación de prácticas sociales sustentadas en un concepto de lo indio como los «no integrados», gente del pasado, no superada, flojos, enemigos del trabajo, sin cultura, etc.

Como en el momento colonial, los discursos oficiales hegemónicos de este segundo momento constitutivo,[39] no hicieron más que reproducir sistemática y literalmente las voces y puntos de vista consideradas en determinado momento como verdades irrefutables, y que provenían de paradigmas y modelos epistémicos totalmente ajenos a las realidades sociales e identitarias indias. De allí que la construcción discursiva de «lo indígena», desde el poder, sea un proceso que ha experimentado distintos momentos, marcados en gran medida por el tipo de discurso que los refieren; es decir, «lo indígena» es el resultado de un conjunto de prácticas discursivas que han tenido por objeto establecer más las marcas o fronteras de la civilización y de lo culturalmente aceptable (y con ello construir un referente de nación), antes que reconocer lo propiamente identitario y heterogéneo de las sociedades indígenas. Sin duda que en este proceso de formación de la conciencia historiográfica del siglo XIX, esos primeros intelectuales fueron los portavoces también de un modelo de sociedad donde el indio y lo indígena fueron empleados como instrumento insustituible para avalar el proyecto modernizador republicano.

Notas

1 Este ensayo es resultado del proyecto Fondecyt 8990003 «Chile y América Latina: una mirada desde los estudios culturales».
2 Por discurso entenderemos el conjunto de prácticas sociales, tanto verbalizadoras como actanciales que articulan una forma concreta –históricamente determinada- a través de la cual una sociedad se refiere u organiza su comportamiento sobre determinado tema u objeto. Esto incluye, por cierto, aquello que Foucault denominada «dispositivos» y «regularidades» (1972).
3 Usamos este término y no el de mapuche únicamente por ser el primer nombre impuesto por los propios españoles y por respeto a los procesos de etnogénesis mapuche en los que tanto hincapié ha hecho Boccara (1998).
4 Para el caso mapuche, véase Boccara 1998, 1999 a y b, y Casanova 1996; para los Jalq'a y Tarabuco, Cereceda *et al.* 1994; y para el caso peruano, véase Silverblatt 1992. Sobre situaciones similares con otros pueblos americanos, como los quichés, véase Gutiérrez 1993.
5 Expresiones como ésta se encuentra frecuentemente en la mayoría de los cronistas del siglo XVI, véase -a modo de ejemplo- Cieza vol. I: 1986-87 [1550]: 9-10.
6 Es éste, precisamente, uno de los significados que explotaría más tarde y magistralmente, Carpentier en El camino de San Juan. Agradecemos a Serge Gruzinski habernos llamado la atención hacia esta significación del término.
7 Colmenares 1997 [1989].
8 Para el caso boliviano, véase Larson 1998.
9 Véase, más adelante, la descripción que hacía el obispo quiteño González Suárez sobre los indios ecuatorianos.
10 Tandeter 1992.
11 Ver Bando dictado en La Serena, 11 de marzo de 1795, en Jara & Pinto 1983: 217.
12 Platt 1982. Anb Padrones de Revisitas; véase la disputa por los tributos de las comunidades de la puna atacameña después de la guerra del Pacífico, en Martínez C. 1994.
13 «…se pusiesen en traje de yndias con urcos y alpargatas», Hidalgo 1982: 218.
14 Véase León 1999 y Weber 1998.

15 El de la amenaza es un tema recurrente a lo largo tanto del período colonial como del republicano. Ya en 1585, el jesuita Acosta escribía al rey: «…Y así con facilidad, se podrán levantar con una ciudad y levantados con una sería infinito el número de indios que se les juntaría, por ser todos de una casta y parientes [con los mestizos] y que se entienden los pensamientos por haberse criado juntos… Y juntándose tantos tomar todas las ciudades de este reino una a una…», apud Saignes & Cassagne 1992: 133.

16 Véase Colmenares 1997.

17 Colmenares *op. cit.*: Intro. y cap. I; y Anderson *op. cit.*, cap. IV.

18 A pesar de la aparente relación entre «indio» e «indígena», debe aclararse que se trata de signos distintos. Las Indias es una voz que refiere a un espacio del imaginario medieval (como Etiopía o las Antípodas) y que por extensión deberían llevar sus habitantes; en tanto que Indígena es una voz latina, que refiere a aquello que es nativo de un lugar y que puede ser una persona, una planta u otro objeto y que es de un uso anterior a Indio. Al rescatar el segundo de estos signos, el discurso indigenista desplaza el de indio como eje de la categorización, aunque no necesariamente los otros significantes de ese campo semántico ni de sus prácticas discursivas.

19 Como lo postula König 1996: 746, 748.

20 Melchor Martínez: 89.

21 *Epistolario de don Bernardo O´Higgins,* p. 375.

22 Walker, *op. cit.*: 91.

23 Colmenares, *op. cit.*: 22-23.

24 No es de asombrarse que este tipo de argumentaciones, rodeadas de cierto cientificismo, aún tengan presencia en los análisis de historiadores contemporáneos, como el de Sergio Villalobos, en el caso chileno.

25 Orden del 14 de noviembre de 1835. En Bonifaz 1953: 51, apud Barragán 1999.

26 *Op. cit.*: 76. Cursiva nuestra.

27 *Op. cit.*: 76.

28 *El Monitor Araucano,* Nº 37 01.07 1813 en: Casanova, *op. cit.*: 18. La cursiva es nuestra.

29 Melchor Martínez 1964, T 1: 142.

30 Flores Galindo *op. cit.*; König *op. cit.*

31 Barragán *op. cit*: 53; Platt *op. cit.*

32 Santa Cruz 1976: 184-185

33 Gálvez 1979: 176, *apud.* Colmenares op. cit.: 21.

34 «Dícese de los pueblos que no se han incorporado al desarrollo general de la civilización y mantienen formas primitivas de vida.» *Diccionario de la Lengua Española.* Versión Electrónica 21.1.0. ©1995.

35 Mitre 1879.

36 Una polémica similar tuvo lugar unas décadas antes en Perú, véase Walker 1996.

37 *Loc. Cit.*

38 Sarmiento *Conferencia sobre Darwin, leída en el Teatro Nacional, después de la muerte de Ch. Darwin* (30 de mayo de 1881).

39 Hablamos de discursos oficiales, en la medida que emanan de connotados personajes que cumplieron la doble función de ser, por una parte los depositarios del saber y por otra los garantes políticos de un régimen de verdad estatuido por ese saber.

Bibliografía

Fuentes

BALLIVIAN, Adolfo

1874 *Escritos literarios y políticos*; publicados, con una introducción, por Nicolás Acosta; Imprenta del Mercurio, Valparaíso.

CIEZA de LEÓN, Pedro

1986-87 [1550] *Crónica del Perú*, Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 3 vols. Lima.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico
1975 [1890] *Historia General de la República del Ecuador.* Guayaquil, Ed. Ariel.
HENRÍQUEZ, Camilo
1960 *Escritos políticos de Camilo Henríquez.* Introducción y recopilación de R. Silva Castro, Santiago, Ed. Universidad de Chile.
JARA, Álvaro & Sonia PINTO
1983 *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile.* Santiago, Editorial Andrés Bello (2 vol.).
MARTÍNEZ, Melchor
1960 *Memoria Histórica sobre la Revolución de Chile desde el cautiverio de Fernando VII hasta 1814.* Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina.
MATIENZO, Juan de
1967 [1567] *Gobierno del Perú.* París-Lima, I.F.E.A.
MITRE, Bartolomé
1950 *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana.* Buenos Aires, El Ateneo.
1918 *Ensayos históricos.* Buenos Aires, Cultura Argentina.
1889 *Arengas*, Prólogo Arturo Vázquez Cey, W. M. Jackson, Buenos Aires.
1894 *Lenguas americana.* La Plata, Talleres de Publicaciones del Museo.
O´HIGGINS, Bernardo
1916-1919 *Epistolario de don Bernardo O´Higgins: Capitán General y Director supremo de Chile; Gran mariscal del Perú y Brigadier de las Provincias Unidas del Río de la Plata,(Correspondencia 1778-1842.* Santiago, Ed. Universitaria.
SANJINÉS, Jenaro
1906 *Las constituciones políticas de Bolivia: estudio histórico y comparativo.* La Paz Imp. El Comercio de Bolivia.
SANTA-CRUZ SCHUHKRAFFT, Andrés de
Archivo histórico del Mariscal Andrés de Santa-Cruz (1820-1828), primer tomo, Instituto de Investigaciones Históricas. La Paz, UMSA.
SARMIENTO, Domingo F.
1855-1900 *Obras completas.* Buenos Aires, Luz del Día.
1977 *Facundo; o, civilización y barbarie.* Prólogo Noe Jitrik, Notas y cronología Nora Dottori, Silvia Zanetti. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
VIVAR, Jerónimo de
1988 [1558] *Crónica de los Reinos de Chile.* Ed. a cargo de Ángel Barral Gómez. Madrid, Historia 16.

Publicaciones

ABECIA B., Valentín
1976 «El epistolario del Mariscal Andrés de Santa-Cruz», en SANTA-CRUZ SCHUHKRAFFT, Andrés de: *Archivo histórico del Mariscal Andrés de Santa-Cruz* (1820-1828), primer tomo, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSA, La Paz.
AMSELLE, Jean - Loup y Elikia M'BOKOLO (dir.)
1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique.* Paris, La Découverte.
BARRAGÁN, Rossana
1999 *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX).* Fundación Diálogo, La Paz.

BESTARD, Joan y Jesús CONTRERAS
1987 *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcanova, Barcelona.
BOCCARA, Guillaume
1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*; L'Harmattan, París.
1999 «Etnogénesis mapuche: resistencia y estructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)», *Hispanic American Historical Review* 79-3: 425-461.
BONFIL BATALLA, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México.
CASANOVA, Holdenis
1996 «La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1500-1800)»; en PINTO, Jorge (Ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 41-82. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera.
2000 «Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuches en la nación chilena (1810-1830)», *Revista de Historia Indígena* 4: 9- 48. Santiago.
CERECEDA, Verónica; J. Dávalos y J. Mejía
1994 *Una diferencia, un sentido: los diseños de los textiles tarabuco y jalq'a*, ASUR, Sucre.
COLLIER, Simón
1977 *Ideas y política de la Independencia Chilena (1808-1833)*, Ed. Andrés Bello, Santiago.
COLMENARES, Germán
1997 [1989] *Las convenciones contra la cultura*; Tercer Mundo Editores, Bogotá.
GUTIÉRREZ E., Manuel
1993 «Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad», en GOSSEN, G., J. KLOR DE ALVA, M. GUTIÉRREZ y M. LEÓN- PORTILLA (Eds.): *De palabra y obra en el nuevo mundo*, vol. 3: La formación del otro: 323-376; Siglo XXI Eds., Madrid.
FLORES GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*; Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
KÖNIG, Hans-Joachim
1996 «El indigenismo criollo. ¿Proyectos vital y político realizables, o instrumento político?», *Hmex* XLVI- 4: 745-767. México.
HIDALGO, Jorge
1982 «Fases de la rebelión indígena de 1781 en el Corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede 1749-1781. Anexo: dos documentos inéditos contemporáneos», *Chungara* 9: 192-246. Arica.
IRUROZQUI, Marta
1996 «El negocio de la política. Indios y mestizos en el discurso de la elite boliviana, 1900-1920», en PINTO, J. (Ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 117- 140. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
LARSON, Brooke
1998 «Indios redimidos, cholos barbarizados: imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)», ponencia, Congreso de Historia «Bolivia y América Latina en el siglo XX», Cochabamba.
LEÓN, Leonardo
1999 *El apogeo y ocaso del Toqui Ayllapangue*. DIBAM, Santiago.

MARTÍNEZ C., José Luis
1994 «Relaciones y negociaciones entre las sociedades indígenas de la región atacameña, el Estado y la sociedad chilenos. Siglos XIX y XX», *Proposiciones* 24: 201-207. Santiago.
MASES, Enrique
1998 «La cuestión social en Chile y Argentina: La incorporación de los indios sometidos. 1878-1885», *Revista de estudios trasandinos* 2: 171-187. Santiago.
PAGDEN, Anthony
1988 *La caída del hombre natural*; Alianza Editorial, Madrid.
PINTO, Jorge
1996 «Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX», en PINTO, J. (Ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 83-116. Temuco, Ed. Universidad de la Frontera.
PLATT, Tristan
1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima, I.E.P.
SAIGNES, Thierry & Thérèse BOUYSSE-CASSAGNE
1992 «Dos confundidas identidades: mestizos y criollos del siglo XVI», en TOMOEDA, H. & L. MILLONES (Eds.), *500 años de mestizaje en los Andes. Senri Ethnological Studies* 33: 14-26. Osaka.
SILVERBLATT, Irene
1992 «El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de "indio"», en G. GOSSEN, J. KLOR DE ALVA, M. GUTIÉRREZ y M. LEÓN-PORTILLA (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo, vol. 3*: *La formación del otro*: 459-482. Madrid, Siglo XXI.
TANDETER, Enrique
1992 *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial*. Cusco, Bartolomé de Las Casas.
WALKER, Charles
1996 «Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la Colonia», en WALKER, Ch. (Comp.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Centro Bartolomé de Las Casas: 89-112. Cusco.
WEBER, David J.
1998 «Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos», *Anuario IEHS* 13: 147-171. Tandil.

Capítulo III

COLONIZACIÓN, RESISTENCIA Y ETNOGÉNESIS EN LAS FRONTERAS AMERICANAS

Guillaume Boccara
(CNRS-CERMA)
boccara@ehess.fr

1. Antropología, historia e historias indígenas

Ya no perece necesario abogar por la colaboración entre historia y antropología en la aprehensión de las dinámicas sociales de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Pues si nos limitamos a la producción americanista de las últimas dos décadas verificamos la fecundidad de una aproximación que combina los métodos y las perspectivas de las dos disciplinas.[1] La idea según la cual se hace preciso devolver todo su espesor sociohistórico a las sociedades indígenas parece haberse impuesto. Del mismo modo, se ha admitido que estas sociedades son tanto el producto de una historia como han sido capaces de desarrollar estrategias de resistencia y adaptación que se inscriben en la continuidad de prácticas y representaciones anterior a la conquista, pero que desembocaron también, a través de los múltiples procesos de mestizaje, en la aparición de nuevos mundos en el Nuevo Mundo. Por razones que remiten tanto a la evolución de nuestras disciplinas como al protagonismo de las sociedades amerindias en tiempos de «globalización», la visión que teníamos del pasado de estas formaciones sociales ha tendido a dinamizarse y las perspectivas ahistórica, esencialista y arcaizante han sido en gran parte descartadas. En fin, la producción histórica y antropólogica americanista reciente da la sensación de que el historiador y el antropólogo han sido llevados a edificar un espacio común, una suerte de *middle ground.* Sacando provecho de las ideas avanzadas en las dos disciplinas y forjando nuevos objetos de estudios y nuevos enfoques, el antropólogo empezó a tomar en consideración la historicidad de las configuraciones sociales mientras que el historiador comenzó a prestarle más atención al carácter relativo de las categorías y a la constitución de las identidades colectivas (Revel, bajo la dir. 1996).

Desde un punto de vista más general advertimos que el carácter construido o histórico de las formaciones sociales y de las identidades, así como también el dinamismo de las culturas y «tradiciones», han sido ampliamente reconocidos. Pues desde la idea de «tradición inventada», a la desconstrucción del objeto étnico, pasando por la aproximación dinámica de los saber-hacer locales o la toma en cuenta de la historia de «los pueblos sin his-

toria», se manifiesta la voluntad general de escapar a la reificación de las acciones, de las relaciones y de las categorías.

Importante en Europa y en América Latina, esta nueva disposición con respecto a las dinámicas socioculturales y a los procesos históricos de los pueblos indígenas es también notable en los Estados Unidos. Es así como, a principios de los años 80, la *New Western History* y la *New Indian History* tuvieron entre sus objetivos volver a colocar al indígena en el centro de las preocupaciones. Poniendo en tela de juicio el mito de la «*wilderness*» y del «*vanishing indian*», numerosos historiadores y etnohistoriadores estadounidenses rompieron con la concepción Turneriana de la frontera. Pretendiendo escapar al etnocentrismo que caracterizaba la historiografía tradicional, volvieron a leer la historia de los contactos entre invasores y nativos a partir de las estrategias desarrolladas por los propios indígenas y en función de una reconceptualización de la noción de frontera, esta última ya no concebida como un espacio marcando un límite real entre «civilización» y «barbarie», sino como un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes[2]. Es dable notar que este interés por los «olvidados» de la historia oficial fue emergiendo paralelamente al desarrollo de las críticas radicales que dirigían los *post-colonial studies* hacia el eurocentrismo de la historiografía occidental. Y aunque no existiera en la «Nueva Historia del Oeste» una crítica epistemológica explícita de la «Historia de tipo occidental», subyace sin embargo en los estudios de esta corriente una voluntad crítica de restituir su «*agency*» a los grupos subalternos (indígenas, mujeres, negros, etc.).

Esta disposición hacia una relectura del pasado y del presente de las sociedades nativas ha generado un verdadero cambio de perspectiva que se caracteriza por:

(1) tomar en cuenta el punto de vista indígena en la operación de reconstrucción de los procesos históricos coloniales;
(2) analizar los procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio, dejando atrás la vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial por un lado y dilución de la entidad india vía un mecanismo de aculturación impuesta por el otro;
(3) prestar atención a la emergencia de nuevos grupos e identidades o de *new peoples* a través de los múltiples procesos de mestizaje y etnogénesis.

Finalmente, esta tendencia hacia la re-inscripción de las realidades indígenas en su contexto histórico, por un lado, y el nuevo interés por las estrategias y los discursos elaborados por los nativos, por el otro, han conducido a romper con un conjunto de dicotomías discutibles (mito/historia, naturaleza/cultura, pureza originaria/contaminación cultural, sociedades frías/sociedades cálidas) para buscar en las narrativas y en los rituales indígenas, así como también en las reconfiguraciones étnicas y en las reformulaciones identitarias, los elementos que permitan dar cuenta tanto de las conceptualizaciones nativas relativas al tremendo choque que representaron la conquista y colonización de América como de las capacidades de adaptación y reformulación de las «tradiciones» que desembocaron en la formación de mundos nuevos en el Nuevo Mundo.

Tan aplastante unanimidad no dejará de producir un legítimo sentimiento de extrañeza. Pues si ya no hay contienda es quizás por falta de combatientes. Se hace incluso legí-

timo preguntarse si acaso el debate no se habría desplazado. Y de hecho, si bien hoy en día los americanistas reconocen tanto la necesidad de estudiar a las sociedades indígenas en su contexto histórico como el carácter masivo del mestizaje y de los fénómenos de etnogénesis, no parecen ponerse de acuerdo sobre el problema de la historicidad de estas sociedades como tampoco se entienden sobre las modalidades del mestizaje y la naturaleza de los cambios. Existen, según mi punto de vista, tres temas relativamente nuevos que parecen animar el campo de la investigación histórico-antropológica americanista actual:

En primer lugar, la discusión que se organiza alrededor del asunto de la historicidad de las sociedades indígenas en general y amerindias en particular y que nos conduce a interrogarnos sobre los posibles vínculos entre *historia de los amerindios* (la etnohistoria en el sentido tradicional de la palabra, entendida como reconstrucción del pasado de las sociedades indígenas a partir de documentos históricos de distintas índoles -escritos, iconográficos, arquitectónicos, músicológicos) e *historia(s) amerindia(s)* (la etnohistoria en el sentido antropológico de la palabra vale decir, la manera como los pueblos indígenas piensan y conciben la temporalidad). Esta interrogación, muy presente en los estudios andinos y amazonistas recientes, remite al problema más general de la instrumentalización u objetivación de la cultura en sociedades sin escritura y/o con concepciones cíclicas del tiempo. Remite también a la manera cómo estas sociedades concibieron su inscripción en la nueva historia colonial e internalizaron o interpretaron la presencia de los colonizadores.

El segundo eje de investigación atañe a la manera de cómo abordar los cambios y las continuidades. Este segundo punto pareciera inscribirse en la continuidad de un problema que no había sido zanjado durante el debate de los años sesenta y setenta entre historia y antropología. El hecho de que la reflexión alrededor de la cuestión de los cambios y de las permanencias no haya encontrado una solución satisfactoria en el debate anterior, parece en gran parte determinado por la imagen dominante que se tenía en la época de las posibilidades brindadas a los indígenas en una situación de tipo colonial: aculturación o resistencia. Pues al no tomar en cuenta el carácter dialéctico de la relación entre estos dos fenómenos se tendió a concebir la asimilación como el horizonte de la aculturación, por un lado, y a la permanencia de una tradición inmemorial como horizonte de la resistencia, por el otro. Condenadas a desaparecer paulatinamente o encerradas en un primitivismo eterno: tal sería la alternativa de las sociedades amerindias coloniales. Se consideraba implícitamente que estos dos procesos supuestamente antagónicos se habían desarrollado en territorios distintos y bajo modalidades radicalmente diferentes. El proceso de aculturación se habría dado en espacios conquistados a través de la evangelización, de la normalización jurídico-política y de la explotación económica. En cuanto a la resistencia, la encontraríamos en las zonas fronterizas, fundamentalmente bajo la forma de una confrontación bélica con los invasores. Sin embargo, veremos más adelante que al concebir la trayectoria histórica de las sociedades indígenas en base a esta dicotomía, se tendió a prolongar de manera acrítica las concepciones imperantes en la época colonial. ¿Cómo escapar de este callejón sin salida? ¿Permiten las nuevas reflexiones alrededor del mestizaje y del *middle ground* salir de este punto muerto? ¿Podemos, tomando en cuenta los procesos bifacéticos de etnificación y etnogénesis, romper con el estancamiento de la reflexión en torno a dicotomías discutibles? ¿Qué hay que entender por mestizaje, y es esta noción una trampa como apa-

rentemente lo eran las de sincretismo y de aculturación? ¿Nos encierra en una concepción racialista de la historia el uso de la noción de mestizaje? O ¿conlleva esta noción el peligro de remitir a una época anterior la existencia de tradiciones puras o no contaminadas? ¿Al utilizar las nociones de etnogénesis y de mestizaje estamos dejando escapar lo esencial, las estructuras simbólicas de fondo, las permanencias de las sociedades tradicionales?

El tercer problema, que trasciende el campo de los estudios americanistas, remite a las cuestiones formuladas por las distintas corrientes de los *post-colonial studies*. Tiene que ver con las categorías que utilizamos, «nosotros» occidentales, para hablar del Otro, para construir el Otro, para tratar de la Historia del Otro. ¿Representa nuestro discurso, por más científico que sea, una de las tantas narrativas sobre la historia y la cultura de las otras sociedades? ¿Existe una posibilidad de devolverle protagonismo a los agentes dominados o subalternos? ¿Estamos definitivamente encerrados en el orden de nuestro propio discurso? Veremos que muy a menudo, efectivamente, lo estamos. Pues al no considerar los efectos de los discursos pasados y de nuestros propios discursos y al no interrogarnos suficientemente sobre ciertas categorías que aparecen en los textos que utilizamos como fuente de «datos», prolongamos, sin saberlo, el etnocentrismo y el doble arbitrario (imposición de un arbitrario cultural y arbitrario de la imposición) que se ubican en la base de toda empresa colonial de explotación, dominación y sujeción.

A través del presente trabajo, intentaremos abordar por lo menos dos de los grandes temas que acabo de evocar: 1 el de las denominaciones y categorías, 2 el de los mestizajes y procesos de etnogénesis y etnificación. No pretendemos enfocar estos temas de manera global ni menos aún entregar una respuesta zanjada. Hablaremos de un espacio bien acotado, marginal, casi anodino. El espacio de las llamadas fronteras o límites de los imperios y de las naciones americanas en formación, principalmente durante los períodos colonial y republicano temprano.

2. De la etnia como esencia a la producción histórica de los sistemas socioculturales

Visión y división del mundo social

Para gran parte de la producción histórico-antropológica reciente, el mayor desafío ha sido de desligarse de falsos arcaísmos, de desconstruir los esquemas anquilosados y etnicista anteriores, con el objeto de aprehender el problema de las identidades indígenas en toda su complejidad y mostrar así de qué modo ciertas instituciones, que han sido consideradas milenarias, aparecen como «el producto de un compromiso histórico entre entidades indígenas y autoridades coloniales» (Bensa, 2000).[3]

Tal como lo advirtió Amselle (1987), se trata de invertir la problemática tradicional de la etnia como sustancia, del mestizaje como fusión de razas o de etnias anteriormente puras y de la identidad como creadora de diferencia. En un texto pionero, el antropólogo francés invitaba a «historizar las representaciones que un grupo se da a lo largo de toda su existencia», a analizar la manera en que «un conglomerado de individuos puede integrarse sucesivamente a un grupo vertical (etnia, nación) y a uno, horizontalmente (clase)» (*ibíd.*: 485), y a examinar el nacimiento de las etnias. Lejos de postular la existencia de grupos distintos, a partir de aquí, la interrogación apunta a los procesos de fabricación de las

identidades de grupo y a la existencia autónoma que éstas pueden alcanzar a continuación (*ibídem*).[4]

Los trabajos europeos y anglosajones que han adoptado esta perspectiva ilustran el carácter cambiante y relativo de las denominaciones y permiten probar que la raza envía a una clasificación social y cultural y no a una categoría biológica.[5] Permiten que surja de modo claro lo absurdo que significa sostener la problemática de la etnicidad como sustancia, ya sea porque el paisaje sociocultural anterior a la conquista parece caracterizarse por la fluidez como porque parte de las etnias que conocemos a partir del siglo XVI son creaciones coloniales (Taylor 1994:: 116-117).

Se desprende de esto la necesidad para los antropólogos de estudiar las entidades culturales en su contexto y de prestar una muy especial atención a lo que podríamos llamar «el comercio de identidades», las gestiones flexibles e «interdigitadas» de las identidades y los mestizajes de diversa naturaleza. En resumen, la etnia no sale de sí misma. Y si para algunos es una evidencia, es sobre todo en el sentido en que la evidencia salta a la vista. Existe, de hecho, una enorme dificultad para desligarse del imperio de un pasado que sobrevive en el presente incorporado en forma de estructuras objetivas y mentales (Bourdieu, 1982), al igual que la transposición al pasado de realidades actuales contribuye a alimentar los anacronismos.

Con el objeto de evitar estos dos escollos, resulta conveniente considerar un hecho esencial para el análisis de las dinámicas culturales e identitarias: las luchas de clasificación que se desarrollan en torno a diferentes grupos amerindios constituyen una dimensión fundamental de toda lucha social, de clase o étnica. Ellas remiten al hecho de saber qué es lo que significa «ser indio» en un momento determinado de la historia. Para tomar un ejemplo sacado de un terreno que me es familiar, diría que la reciente voluntad de imponer el uso del mapuche como único término idóneo y legítimo, encuentra su origen en la ambición política indígena de autodefinirse, de oponerse (cuestionar) a la visión de mundo dominante, de escapar al estatus de indio definido exteriormente como desvalorizante y connotado por el uso del término aparentemente neutro de «araucano» y de releer el pasado indígena a partir de categorías pensadas como propiamente autóctonas. Un trabajo sobre la representación de Sí Mismo que adquiere sentido en la operación más general de descolonización del imaginario indígena. Este cambio de perspectiva y de lucha, tanto simbólica como física para imponer una nueva denominación, se inscribe de modo muy evidente en un contexto regional y global específico: el de los renacimientos indígenas y el del pan-indianismo.

Actualmente se ha llegado a considerar necesario rehacer casi la totalidad de la nómina de las etnias americanas. Porque si bien los mapuche(s) actualmente ya no son los araucanos, se observa por igual que los wayu(s) ya no son los guajiros, que los nootka del capitán Cook son ahora los nuuchah-nulth, etc. ¡Incluso los famosos kwakiutl, el pueblo del Potlatch inmortalizado por Boas y Mauss, han cambiado su nombre: ahora son los kwakwaka'wakw! Es así como cada vez resulta más difícil ubicarse en el espacio geoétnico amerindio global, ya que los contextos cambian, las estrategias identitarias se transforman y las relaciones de fuerza se encuentran trastocadas. Los indios de hoy tienden a revalidar instituciones que se consideraban desaparecidas para siempre, al igual que sostienen que

tal o cual institución es una institución tradicional, contrariamente a lo que certifican las fuentes de que se trata de una apropiación que realizaron sus antepasados durante la época colonial. Y por último, nada nos impide pensar que estas luchas de clasificación no se hayan producido por igual durante el período colonial o republicano temprano.[6]

Si bien como lo escribe Lévi-Strauss las denominaciones son de poco interés en símismas ya que remiten la mayor parte de las veces a una norma arbitraria (*convention*) (1991: 14-15), haremos notar que las luchas en torno a los etnónimos y heterónimos no es tan desprovista de interés como lo aparenta. Pues en la base del funcionamiento de todo sistema social se encuentra siempre un principio legítimo y dominante de visión y de división del mundo. Parafraseando a Bourdieu (2000), diría que la producción de categorías interviene en la construcción del mundo social. Sin embargo, los agentes sociales dominantes que producen estas taxinomias afirman que sus taxinomias son la expresión de la realidad, precisamente a través de la imposición de ésas como principio legítimo y dominante de su visión-división del mundo. De este modo le confieren a su visión del mundo social, bien especial e históricamente fechada, un carácter universal y atemporal. Sabemos que la visión del mundo social es el resultado de una lucha y que las luchas entre grupos sociales (clases, etnias, etc.) también son luchas de clasificación. Observemos, sin embargo, siguiendo a Bourdieu, que los diferentes agentes en lucha no poseen los mismos recursos sociales. La repartición desigual de las diversas especies de capital (económico, social, político, cultural) provoca que los diferentes agentes no tengan la misma capacidad de acción con respecto al nivel de denominaciones. De modo que la visión legítima del mundo social refleja el estado de las relaciones de fuerzas simbólicas. Esta permanente lucha simbólica la llevan a cabo los agentes colectivos que se enfrentan en el interior de un campo dado (Bourdieu, 2000).[7]

La noción de frontera

Tomemos un ejemplo preciso que nos permitirá avanzar en nuestro tema, el del estatus de las poblaciones amerindias en la historia del Nuevo Mundo. Un vasto problema que abordaré desde el ángulo de las denominaciones, y por lo tanto de las identidades, aplicadas o impuestas a las entidades indígenas.

De modo general, podemos decir que la preocupación de los conquistadores y colonizadores ha sido siempre la de determinar la existencia de «naciones» (período colonial) o de «etnias» (período republicano) indígenas. Preocupación que encuentra su origen en la explícita voluntad de las autoridades de circunscribir en un marco espacio-temporal específico, y a partir de categorías sociopolíticas bien especiales, entidades concebidas a priori como culturalmente homogéneas, funcionando en un equilibrio estable e inscritas en un espacio de fronteras etnico-políticas bien delimitadas. El espacio indígena total aparece de este modo compuesto de entidades culturales y políticas discretas: dividido rígida y fijamente en territorios o segmentos, habitados por grupos supuestamente dotados de una misma lengua, de una misma cultura y de instituciones políticas, cada una de ellas organizando segmentos.

Con esto queremos decir que, a causa de las necesidades de la conquista y a través de la utilización de la escritura y de otros dispositivos de poder, los agentes colonizadores, tan-

to de la época colonial como republicana, observaron y construyeron las realidades amerindias a semejanza de sus propias concepciones sociales, políticas y culturales y tendieron a fijar realidades que estaban en aquel tiempo en movimiento, como también, a acentuar la coherencia cultural, de este modo reificadas, clasificadas y ordenadas (Amselle, 1990). Esta constatación, trivial, no parece haber impedido que, a pesar de una crítica aparentemente acuciosa de las fuentes, parte de los estudios etnohistóricos relativos a las zonas fronterizas hayan retomado representaciones coloniales bastante discutibles.

Me parece, en efecto, que por una parte se adoptaron ciertas categorías de la época colonial de modo acrítico y que, por otra, se traspasaron categorías heredadas del siglo XIX, en especial las de estado y de nación, como si éstas pertenecieran al pasado, contribuyendo de este modo a la construcción de una América indígena en gran parte imaginaria.

Para resumir, diría que tanto la antropología como la historia de las poblaciones amerindias de las fronteras o tierras interiores (*hinterlands*) no conquistadas demostraron durante largo tiempo su etnocentrismo, ya que hasta hace muy poco ha sido fundamentalmente una visión fixista, sustancialista y primitivista la que ha orientado la mayoría de los estudios americanistas. Las nociones de estado y de nación son las que han servido de únicos referentes implícitos para la determinación de las realidades indígenas. Estas sociedades llamadas actualmente nativas u originarias fueron pensadas a partir de una serie de dicotomías absolutamente discutibles, como modernidad/tradición, pureza original/sincretismo o contaminación, etc.

Recordemos de modo muy sucinto, dos de las expresiones más netas, a mi parecer, de esta aproximación acrítica y etnocéntrica.

En primer lugar, en la mayoría de los estudios americanistas se tomó sin ninguna otra consideración la noción de frontera que aparece en los primerísimos escritos de la conquista. Incluso es posible encontrar en los mejores manuales de Historia del Nuevo Mundo la distinción entre centro y periferias. ¿Pero, hubo un real interés en las representaciones a las que remite esta noción de frontera, como en la percepción y en la a-percepción del mundo social que implica y supone dicha noción?[8]

En la América de la conquista se diseñaron de inmediato dos espacios, tanto reales como simbólicos, que dividían el continente: los espacios conquistados y aquellos no conquistados. Como sabemos, los espacios en cuyo seno se ejerció la dominación colonial corresponden a grosso modo a los antiguos imperios o a las así llamadas «grandes civilizaciones», mientras que los espacios no sometidos, los llamados fronterizos, parecían superponerse a las zonas habitadas por sociedades desprovistas de una organización política centralizada.

Sin embargo, considero que para caracterizar estos espacios resulta más apropiado el término de límite que el de frontera, porque el límite es cronológicamente y por lógica lo primero, en el sentido de que los elementos que habitaban a los dos lados del límite son concebidos como heterogéneos y en la medida en que todo el trabajo de sometimiento consiste, precisamente, en transformar este límite en frontera, es decir, para introducir mecanismos de inclusión a través de «un trabajo sobre la liminalidad dirigido a incorporar al Otro» (Molinie, 1999). Desde entonces, la misión de los intermediarios consistirá en horadar este límite, que las mismas autoridades coloniales habían establecido al principio, con

el fin de unir otra vez los grupos entre sí sobre nuevas bases. Y muy a menudo, la transformación del límite en frontera implica sacrificios, violencias, martirios y batallas rituales. En resumen, los dispositivos coloniales crean al salvaje o a la alteridad radical en los márgenes. Este salvaje es sujeto a un proceso de reificación para ser luego incorporado a través de múltiples mecanismos que encontramos en muchas partes de América. Se trata de una operación fundamentalmente contradictoria de puesta en contacto y de establecimiento de separaciones. El requerimiento, la cruz, la capilla, la humillación de los «hechiceros» indígenas, el discurso sobre los salvajes nómada y antropófagos, todos estos dispositivos deben ser interpretados como ritos de liminalidad y de construcción de la alteridad. Este espacio ritualmente cerrado está cargado de significado, un espacio arrancado al espacio restante con el fin de imprimirle las marcas de una cultura particular. Los «límites-fronteras» indígenas llegan a ser emblemas de la cultura misma. Se pone una diferencia cualitativa entre un lado y el otro del límite. No se trata necesariamente de una frontera territorial. Es una frontera social y cultural que sirve a identificar un ethnos que no está siempre vinculado a un espacio preciso. El límite separa para luego tender, a través de su metamorfosis en frontera, a establecer una relación. Tal como lo escribe (1999), a quien tomamos prestado este modelo interpretativo, el límite tiende por consiguiente a estimular en un primer momento la afirmación de los particularismos.

Al considerar la frontera como un hecho y a las etnias salvajes que vivían allí como entidades que siempre existieron, durante largo tiempo los americanistas han reificado sin darse cuenta los actos de dominación, de construcción simbólica y de delimitación territorial que realizaron los agentes coloniales del estado. A menudo, se ha prolongado y reforzado el fenómeno de reificación de las colectividades indígenas de los límites del imperio, mientras se dejaba escapar el interés de un estudio etnológico de las prácticas y representaciones relativas a las construcciones de los límites y de las fronteras consideradas como ritos de conquista y colonización.

En ruptura con esta aproximación, el objeto de la perspectiva contructivista que hemos adoptado consiste en pensar la frontera como un espacio transicional, ya que para los agentes colonizadores estaban destinadas a unir dos espacios simbólicos: por un lado, el conquistado, poblado de personas civilizadas o en vías de civilización, y por otro, el no sometido que representa el caos, la no-socialización de pueblos «sin fe, sin rey y sin ley». Y así, al concebir los márgenes del Imperio como fronteras construidas que tienden a no tener límites, o como dispositivos de civilización reales y simbólicos de reificación, creo que se podrá evitar la ficción de un principio único de bipartición del continente precolonial entre civilizados y salvajes. Conviene señalar que los ritos de conquista generadores de alteridad y de etnicidad tienden, en razón a su carácter violento (guerra a sangre y fuego), a tener efectos profundos sobre los grupos fronterizos. Antes caracterizada por un tejido social muy flexible, las organizaciones sociales tienden a retractarse a la vez que aparecen nuevas unidades políticas. Estos procesos de concentración política, impulsados por la necesidad de resistir al invasor y determinados por la violencia del primer choque bélico, han sido analizados en dos libros recientes que plantean el problema de la «tribalización» de las entidades indígenas como consecuencia de la conquista militar llevada a cabo por los estados (Hass, ed. 1990, Ferguson & Whitehead, eds. 1992, Sider, 1994).

En resumen, los límites y las fronteras constituyen espacios que permitían que los conquistadores y los colonizadores pensaran, controlaran y sujetaran al Otro. Se cometería un grave error al considerarlos como la materialización colonial de un espacio precolombino segmentado y rígido. Como también sería una equivocación considerar estos espacios fronterizos como los últimos bastiones de una América indígena pura e inmemorial, ya que al examinar el lado inverso del límite o el otro lado de la frontera, se observa que es a menudo en estas zonas donde se operan los cambios más radicales. Y por último, es conveniente volver a situar estos espacios en sus dimensiones regionales y continentales. Se trata pues de reconectar las sociedades y las historias que el prismo ideológico colonial, por un lado, y las historiografías nacionales, por otro, contribuyeron a desconectar (Gruzinski, 2001, Subrahmaniam, 1997). Los indígenas evolucionaban en diversos espacios fronterizos y sacaban un feliz provecho de los antagonismos que se producían entre potencias europeas, al igual que de las tensiones que existían incluso dentro de los espacios coloniales hispano-criollos.

De este modo podemos afirmar que los límites que se desprenden de los documentos envían a un principio de visión y de división producido por el mundo occidental, y a priori no tenemos ninguna razón para pensar que ellos correspondían a la territorialidad y a las dinámicas identitarias amerindias. El uso acrítico de las fuentes a llevado a menudo a poblar de quimeras el continente americano.

La fabricación de estas Américas indias imaginarias se ha visto reforzada por otros dos tipos de fenómenos que sería demasiado largo detallar aquí, pero que bien merecen ser mencionados.

El primero, lo constituye el paradigma del estado-nación, evocaba anteriormente y que orienta nuestra visión del pasado hacia la determinación de entidades culturales y políticas homogéneas, en cuyo seno las identidades se inmovilizan, se encierran y se definen por la coincidencia a símisma. Este panorama fijista y constreñido de territorialización de la nación, impide pensar la mezcla, las construcciones identitarias interdigitadas (Martínez, 1998), la fluidez de identidades múltiples y nómadas. En resumen, lo que Amselle (1996) nombró un principio raciológico continúa informando la lectura de los pasados tanto nacionales como exóticos.

Nos remitimos ahora a la segunda dificultad que representa una cierta tradición antropológica e histórica que se basa en una gestión discontinuista y «deshistorizante». No contenta de extraer, clasificar, de purificar, con el objeto de desprender tipos políticos, religiosos, étnicos y culturales (Amselle, 1990) la razón etnológica dominante reduce la historicidad de las sociedades primitivas a una operación de esterilización del devenir histórico (Boccara, 2000; Hill, 1998, 1996; Taylor, 1988). Según esta tradición antropológica, estas sociedades eran concebidas como sociedades frías, radicalmente diferentes de las nuestras y claramente diferenciadas entre ellas, que sólo se transformaban por contaminación o como una mácula, incluso hasta negarles a veces toda capacidad de innovación:[9] no pueden escapar a su ser tradicional, a su destino arcaisante. La alternativa se propone entonces de la siguiente forma: ya sea que estas sociedades entran en un proceso de aculturación (espontánea o impuesta), o resisten encarnizadamente para defender una tradición ancestral e inmemorial. Sólo muy recientemente se han empezado ha observar los procesos de

etnificación y de etnogénesis y se ha empezado a indagar con respecto a la fluidez de las construcciones identitarias: hay una zona de mestizaje entre resistencia y aculturación, dentro de la cual se desplaza la mayoría de las poblaciones fronterizas.

Es así como desde hace poco ha sido cuestionada esta gran dicotomía que separa por un lado las sociedades modernas y cálidas y, por otro, las sociedades tradicionales y glaciales. Las cosas resultan ser mucho más complejas, ya que una misma sociedad puede experimentar variaciones en su modo de «ser en la historia», pasando de una época de gran efervescencia e innovación a otra, de aparente apatía y de rechazo de adaptación. Pero, además, es posible que en el seno de una misma sociedad coexistan, al mismo tiempo, estas dos lógicas, creando así desfases entre la economía, la política y la religión que alimentan tensiones políticas entre los diferentes agentes tanto colectivos como individuales. Y por último, resulta carente de seriedad considerar estas sociedades primitivas o tradicionales como un todo indiferenciado. Al igual que Maurice Bloch (1998), yo diría que es posible distinguir, en el seno mismo de esta imprecisa categoría de sociedades tradicionales, sociedades platónicas y sociedades aristotélicas. Pero también existen tipos intermedios entre las primeras, platónicas, que consideran que todo está dado ya desde un principio y que la experiencia no agregará nada de fundamental a las verdades primitivas, y las otras, aristotélicas, que piensan que la gente se va construyendo a través del aprendizaje y para las cuales el espíritu, al igual que la arcilla, se va moldeando a través de la experiencia. De modo que mientras ciertos campos más móviles y maleables de la sociedad reciben sin inconvenientes la marca del exterior, otros delimitan la persistencia de su ser en la inmovilidad, por lo menos ideológicamente.

3. Etnogénesis, etnificación y mestizaje en las fronteras americanas

En esta segunda parte, ilustraré lo expuesto anteriormente a través de varios casos concretos de reconfiguraciones étnicas en las fronteras americanas. Pero antes de empezar a recorrer las fronteras septentrionales y meridionales del continente, dedicaremos algunas palabras a las nociones empleadas para caracterizarlas.

De uso poco común en Europa (Combes & Saignes 1991), la noción de etnogénesis es hoy en día empleada con frecuencia entre los estudiosos de América del Norte. Este término hizo su entrada «oficial» en la literatura antropológica norteamericana bajo la pluma de William Sturtevant en un artículo de 1971 titulado *Creek into Seminole.*[10] En este estudio pionero, Sturtevant mostraba que los seminoles habían emergido como «etnia» a causa de las múltiples presiones ejercidas por los colonizadores ingleses en el sudeste de Norteamérica entre los siglos XVII y XVIII. Según él, es a raíz de la migración de un grupo de origen Creek que luego se mezcló con otros indígenas sureños y con negros fugitivos que surgió esta nueva etnia Seminole. El movimiento de los lower Creek hacia la Florida se habría producido por etapas para finalmente desembocar, a fines del siglo XVIII, en la desvinculación de este grupo de la Confederación de los Creek. Es interesante observar que el término Seminole significa cimarrón o *runaway* en muskogee y que servía también para designar animales o plantas silvestres. Esta nueva entidad que emerge a través de un doble proceso de fisión con la Confederación Creek y de fusión con los indios nativistas Red Stick y los esclavos fugitivos tendrá que enfrentar varias guerras contra las tropas nor-

te-americanas, lo que la llevó a refugiarse cada vez más al sur de la Florida. Según Sturtevant, nos encontramos aquí frente a un caso típico de etnogénesis, es decir, de emergencia de un nuevo grupo a causa de la llegada de los europeos.

Retomada luego por numerosos estudiosos norteamericanos, la noción de etnogénesis experimentó un notable cambio semántico en los últimos tiempos. Pues si para Sturtevant los fenómenos de etnogénesis remitían estrictamente a la emergencia «física» de nuevos grupos políticos, se tiende hoy en día a utilizarla para caracterizar procesos muy diversos de transformaciones no solamente políticas sino que también en las formas de definición identitarias de un mismo grupo a través del tiempo. Al desvincular la noción de etnogénesis de su acepción estrictamente biológica, los estudios recientes pusieron énfasis en las capacidades de adaptación y de creación de las sociedades indígenas y empezaron a considerar la posibilidad de que nuevas configuraciones sociales se dibujaran no sólo a través de los procesos de fisión y fusión sino también vía la incorporación de elementos alógenos y mediante las consecutivas modificaciones en las definiciones del *Self* (Hill, eds., 1996). Por otra parte, se considera desde ahora que los procesos de etnogénesis no pueden ser estudiados sin tomar en cuenta los fenómenos de etnificación y de etnocidio que los acompañan (Boccara, 1998; Sider, 1994; Whitehead, 1996; Whitten ,1976).

La noción de *middle ground* acuñada por White (1991a) pone énfasis en los hechos de comunicación y en la creación de una cultura común entre los indígenas y los europeos. Se trata de salir del enfoque tradicional, y sin duda reductor del encuentro o malencuentro, en términos de una simple confrontación entre dos bloques monolíticos, los indios, por un lado, y los colonizadores, por otro. Pues las múltiples interacciones desembocaron en la formación de nuevos espacios y de nuevas instituciones de comunicación, así como también en la definición de nuevas pautas de comportamiento. Producto de la mezcla de distintas «tradiciones», el *middle ground*, concebido como espacio real a la vez que simbólico, es la expresión de la creación de nuevos mundos en el Nuevo Mundo. Tenemos aquí una definición de los fenómenos de *middle ground* que se aproxima bastante a las características de este *pensamiento mestizo* analizado recientemente por Gruzinski (1999).

Observemos que las nociones de etnogénesis, *middle ground* y pensamiento mestizo remiten a fin de cuenta al mismo tipo de preocupación: se trata de salir de los modelos rígidos, etnocéntricos y «etnicistas» anteriores con el fin de restituir toda su complejidad a la realidad colonial.

Ilustremos ahora nuestro propósito a través de varios ejemplos concretos.

Los jumanos

Siempre ha existido la duda con respecto a la identidad y la cultura de los jumanos. Estos indígenas, que aparentemente no contaban con ningún tipo de organización sociopolítica estable, parecía que tampoco poseían territorios de límites definidos de modo preciso. Evolucionaban como si estuvieran dotados de una suerte de don de ubicuidad en un espacio extremadamente vasto. Se mencionaba su presencia en Nuevo México, al este de Texas, en Nueva León, en Nueva Vizcaya y al norte del río Arkansas. Eran de enorme movilidad y establecían alianzas con los más diversos pueblos, como los «Pueblos», los «hasinai» y los de «Quivira». La identidad de los jumanos se torna aún más problemática cuan-

do a principios del siglo XVIII, esta nebulosa étnica se disipa, y esta «extendida nación» desaparece furtivamente, al igual que como había aparecido, en los intersticios de la historia, sin grandes rebeliones ni resistencias estruendosas. Ubicuidad, diseminación, pasaje, mezcla y desaparición, son fenómenos que crean problema.

El enigma que presentan los jumanos cuestiona de modo directo nuestras categorías de análisis. La identidad y la entidad mezcladas de estos indígenas remecen nuestros hábitos intelectuales. Sin embargo, tenemos que reconocer que no son ellos quienes constituyen un problema, sino que es nuestra manera de aprehender los mundos mezclados, las identidades múltiples y las constantes metamorfosis (Gruzinski, 1999: 19-20).

Para liberar nuestra mirada -y con el objeto de resolver el enigma jumano que los mismos etnohistoriadores contribuyeron a crear- se hace indispensable modificar por lo menos tres aspectos del enfoque tradicional:

En primer lugar, tenemos que considerar esta sociedad en lo que ella es, es decir, una sociedad compuesta fundamentalmente de *passeurs* o de intermediarios. Luego, debemos pensar en la identidad de estos aborígenes en términos de diferenciación. Por último, coviene interpretar su desaparición en términos de mutación.

A continuación, me referiré brevemente al caso de los jumanos. Pues para estudiar esta historia en forma detallada, sería necesario abordar las configuraciones y reconfiguraciones étnicas regionales de los llanos del sudoeste entre los siglos XVI y XIX. Lo que resulta una empresa por demás azarosa en la medida en que los especialistas de esta región recién empiezan a descubrir el carácter absolutamente arbitrario de las antiguas parcelaciones étnicas. Éstas entregaban la imagen de un espacio compuesto de unidades culturales y sociopolíticas discretas, de fronteras bien delimitadas: los «apaches», los «cheyennes», los «kiowas», los «comanches», etc. De modo que si evoco aquí el problema jumano, lo hago en especial para proponer algunas interrogantes en relación a nuestro modo de abordar las etnias.[11]

La antropóloga Nancy Hickerson (1996, 1994) propuso recientemente una nueva lectura del pasado jumano entre los siglos XVI y XVIII, realizando básicamente el trabajo de reconstrucción histórica a través del análisis minucioso de las fuentes más ancianas: de Cabeza de Vaca (1533-1535), Coronado (1541), Espejo (1582-1583), Castaño de Sosa (1590-1591), Oñate (1598-1601) y Benavides (1630). Es así como determinó las principales zonas de implantación y las características socioeconómicas de los jumanos. Dispersos en un vasto territorio, el conglomerado jumano estaba compuesto por grupos cibolos, caguates, cholomes, otomoacas, tanpochoas, etc. Vivían exclusiva o temporalmente en aldeas en Nuevo México, o en campamentos situados en los llanos. En otoño realizaban expediciones de caza y giras comerciales a los valles del sur y a Texas. Lo que sí es seguro es que estos indios eran comerciantes y cazadores de bisontes. Hacían circular objetos y cumplían el papel de intermediarios comerciales entre los indios de Texas (caddoan), los Pueblos y los wichitas de Quivira. La adopción del caballo desde 1570 se produce muy rápidamente, dado el papel central que cumplen estos indios en los intercambios regionales, ya que los caballos, además de acelerar las comunicaciones, duplican su capacidad comercial, aumentan su capacidad de transporte al agregarles una carreta y al mismo tiempo, desarrollan su crianza, lo que les permite luego venderlos como monturas a los otros indígenas.

De este modo, lo que distingue a estos indios de otros pueblos de la región es lo que podríamos llamar su «cultura del comercio». Ellos hacen de fase intermedia (interfase) entre los pueblos cazadores nómadas de las llanuras y los agricultores de los valles del río Grande. Ya que nos encontramos ante la ausencia total de características culturales bien definidas, quizá resulte más adecuado entender el término jumano como una categoría que designa a los comerciantes. Por consiguiente, estos indios se distinguirían de los otros, esencialmente, por el tipo de actividad que realizan, y no en función de una supuesta serie de atributos culturales. Bien podría ser que ser jumano se refería a tener el estatus de comerciante, como parece confirmarlo su historia posterior. Pues al ser desplazados de su posición de mediadores y de comerciantes por los «apaches», a fines del siglo XVII, los jumanos desaparecen en cuanto supuesta etnia, para renacer más al norte, pero esta vez bajo el nombre de kiowa, también pueblo comerciante y cazador de bisontes.

Por consiguiente, si la identidad social de los jumanos se definía en función de su actividad económica, resulta lógico que la pérdida de su signo distintivo, a causa de los cambios en las relaciones de fuerza en la región, haya conducido a la desaparición, conversión y migración de los miembros de este grupo. Aquí vemos ilustrado lo que afirmábamos anteriormente, es decir que las identidades culturales y los mestizajes son ante todo fenómenos políticos que remiten al tejido sociopolítico existente en un sistema regional dado, en un determinado momento de la historia.

Los españoles intentaron hacer de los jumanos una nación en el sentido político del término. Reforzaron su rol como intermediarios en las comunicaciones con los indios de Texas con el objeto de crear una zona colchón o como baluarte defensivo contra las invasiones de las potencias extranjeras. En los años 1630-1640 los franciscanos iniciaron sus obras misioneras en la zona de Salinas. En la segunda mitad del siglo XVII, el líder Juan Sabeata, nacido en 1630 en la provincia de Tompiro y que se decía cristiano, fue nombrado «gobernador de los cibolos, de los jumanos y de las naciones del norte» por el gobernador de Nueva Vizcaya. Sin embargo, la intensificación de los raids y de la presencia apache transformó radicalmente las relaciones de fuerza en la región. No era novedad la guerra entre apaches y jumanos. Pero durante todo el siglo XVII, los apaches aumentaron considerablemente su poder militar. Al atacar a los pueblos, extendieron sus territorios hacia el sur y hacia el este, apropiándose de este modo de los ejes comerciales controlados anteriormente por los jumanos. Los grandes trastornos provocados por las invasiones apaches explican en gran parte la dispersión de los jumanos que además, debe entenderse como una mutación. Como decíamos, mientras que una parte de los jumanos se unió con los apaches conquistadores, otra emigró hacia el este y participó en la formación de los kiowas. Aliados a los caddoan, los antiguos jumanos reorientaron su comercio hacia el norte en dirección al Missouri. Durante el siglo XVIII, posiblemente bajo la presión de los comanches, los kiowas se instalaron más al norte, en la región de Arkansas, zona ideal para el pastoreo. Es así como los kiowas llegaron a ser los intermediarios comerciales entre los wichitas, los franceses de Luisiana y los indios de los valles del norte. Al igual que los antiguos jumanos, practicaban el comercio, la crianza de ganado y la caza.

De esta manera, los jumanos desorganizados, participan con su conversión identitaria a la génesis de una nueva nación: los kiowas, también compuesta, y que mantenía rela-

ciones de intercambio, de alianzas político-matrimoniales con los crow, los mandans, los arikaras y los hidatsas. Y por último, la ironía de la historia, los kiowas se aliaron con los comanches a principios del siglo XIX, abriéndose de este modo la puerta hacia el sur. Unos cien años después de la partida de los jumanos, los kiowas, sus lejanos herederos, volvían a encontrar las tierras del río canadiense y los espacios texanos y mexicanos.

Los miskitus

El tercer caso que recordamos es el de los miskitus, que muestra muy netamente que una identidad colectiva no se reduce a una herencia cultural, sino que se construye como un sistema de distanciamiento y de diferencias en relación a «otros significantes en un contexto histórico y social determinado» (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995: 192). Proporciona, además, un perfecto ejemplo de etnia como creación colonial y representa un caso de etnogénesis en el sentido estricto de la palabra.

La costa centroamericana del caribe, poblada de indios considerados como «belicosos» y pobre en minerales, poco atraía a los primeros españoles que de preferencia se establecieron en la costa del Pacífico. Recién en el siglo XVII se realizaron contactos regulares entre los indígenas de la región y los nuevos llegados negros e ingleses. De acuerdo con las primeras descripciones, los indígenas se organizaban en rancherías dispersas. Eran seminómadas y por su localización en la costa o al interior, practicaban la caza, la recolección, la horticultura y la pesca. El paisaje lingüístico se caracteriza por su diversidad y parecen haber sido frecuentes las guerras entre indígenas. El bloque de población así llamado «sumu» que habita la región, se divide en varios subgrupos que hablaban dialectos diferentes. La nación miskitu surge del subgrupo de dialecto bawhika del cabo de Gracias a Dios. Según Nietschmann, lo que caracteriza a estos indios y los distingue de otros grupos de la región es su «cultura marítima» (1993: 23-26). Esta precisión tiene su importancia precisamente por su conocimiento profundo del litoral que hizo de ellos los intermediarios casi exclusivos de los ingleses.

Luego de un breve contacto con los puritanos de la isla de Providencia en los años de 1630 (García, 1999, 1996), un segundo mestizaje biológico se produjo en 1641, con ocasión del naufragio de un barco que transportaba esclavos africanos. Los náufragos que fueron capturados por los indios de la zona del cabo de Gracias a Dios, se asimilaron rápidamente y se casaron con mujeres de la sociedad de acogida. Luego de esta primera incorporación que selló desde su origen la distinción entre zambos miskitus e indios miskitus, la historia parece acelerarse. Numerosos esclavos negros fugitivos encuentran refugio en la costa de Mosquitos. El mestizaje biológico y cultural se intensifica por las relaciones que entrelazan los indios con los bucaneros y los comerciantes ingleses. El servicio doméstico y sexual de las mujeres y ciertos productos locales (carne seca de tortuga, madera, piel de ciervo y de jaguar, índigo, cacao, canoas, goma, etc.) se intercambian por cuchillos, vestimentas, clavos, anzuelos, pólvora, hachas y armas de fuego. La posesión de armas de fuego, la intensificación del comercio con los piratas y comerciantes ingleses y la amplitud del mestizaje, son precisamente los que transformaron el sistema de relaciones interétnicas de la región. En un paisaje etnológico, caracterizado anteriormente por su fluidez, se comienzan a distinguir progresivamente dos grandes bloques de población: por un lado los mis-

kitus, guerreros, saqueadores y comerciantes que se encuentran abiertos hacia el exterior y que se adaptan fácilmente a los cambios, y por otro, los sumus, dominados, sometidos a las incursiones de los miskitus en busca de esclavos y poco dispuestos a mezclarse con los nuevos llegados. La formación de estas dos naciones remite por lo tanto fundamentalmente a los efectos de la irrupción colonial. Los miskitus, fuertes por el aporte demográfico externo, mejor armados y abiertos a las nuevas oportunidades que ofrecía el comercio, extendieron progresivamente su dominación al conjunto del litoral que se extiende entre río Negro al norte y río Escondido al sur. La génesis de esta nación, que se manifiesta a través de importantes reestructuraciones en los campos económico y social, se materializa en 1687, luego del establecimiento del reino miskitu bajo impulso de los ingleses. Cuarenta años después de instituir el primer rey, el reino sufre una nueva transformación política. Queda compuesto de cuatro *parcialidades*: dos *zambas*, dirigidas por el rey y un general y dos *indias* a cuya cabeza se encontraba un gobernador y un almirante (García, 2000). Es durante este período que los miskitus, aliados a los ingleses, se convierten en temibles piratas, comerciantes y cazadores de esclavos, cuyo radio de acción se extiende a lo largo del litoral central del caribe y penetra bien adentro al interior del territorio. Atacan por mar y por tierra los villorrios indios y los establecimientos españoles de Honduras, de Nicaragua, de Costa Rica y de Panamá. Entre 1654 y 1743, expediciones anglo-miskitu destruyen en cinco ocasiones la ciudad de Nueva Segovia. El rey miskitu fuerza a los sumu y los rama a entregarle un tributo en canoas, anzuelos y *hawksbill shell*. Ante la imposibilidad de repeler los ataques de los miskitus, las autoridades de la Audiencia de Guatemala y de Nicaragua, después de haber pensado en el puro y simple exterminio y deportación de «*esta clase de zambos compuesta de pocos indios puros, de algunos blancos y mulatos forajidos y de mestizos de negro e indiano*»,[12] no pudieron impedir que se desarrollara localmente una política de *paz por compra*. Convertidos en cierta forma en tributarios de los indios, cada año las autoridades locales envían el «*regalo del Rey Mosco*» a los habitantes de la costa de Mosquitos (García, 1999: 104).

La penetración miskitu en el interior, el papel de intermediario comercial que juegan entre los sumus y los europeos de la costa y la dominación política y económica que ejercen en la región, contribuyen a que el dialecto miskitu se imponga como *lingua franca*.

Entre los fenómenos que permiten explicar el ascenso político y económico de los miskitus, conviene considerar la importancia de la caza de tortuga, cuya carne seca producida en cantidades considerables, constituía un componente principal del régimen alimenticio de indios y europeos de las costas caribeñas de América Central, como también de los trabajadores de las plantaciones de azúcar de Jamaica. Y sucede que los *turtlemen,* más experimentados de la región, eran precisamente los miskitus quienes dominaban esta especie, como los indios de los valles norteamericanos controlaban el bisonte y los de la Araucanía y de las pampas, los animales bovinos y equinos.

Así es como a principios del siglo XVIII, la economía y la sociedad miskitu se encuentran completamente vuelta hacia el exterior. Retomando el término de Mary Helms (1971, 1969), podemos hablar de la entidad miskitu como de una *purchase society*. Los hombres se ausentaban de sus villorios durante varios meses cuando realizaban expediciones guerreras y comerciales que los llevaban a lo largo de las costas del Caribe centroame-

ricano que en ese entonces dominaban casi por completo. La estabilidad de su alianza con los británicos y su gusto por la cultura inglesa sólo es comparable a la repulsión y al odio que les inspiraban los españoles: «consideran al Rey de Inglaterra como su soberano, aprenden nuestra lengua y consideran al Gobernador de Jamaica como uno de los más grandes príncipes del mundo», escribe un testigo de la época.[13]

En 1787, cuando los ingleses dejan el litoral, los miskitus son más poderosos que nunca. El rey Jorge II domina la «parcialidad» de los *zambos* entre los ríos Coco y Sandy Bay, y el gobernador Colville Briton se encuentra a la cabeza de la de los *indios*, más al sur. Los conflictos internos que se desarrollan entre *zambos* e *indios* entre los años 1787 y 1792, bajo un fondo de intervención española, bien merecen ser recordados. Luego de la partida de los ingleses, los españoles intentan dominar el reino miskitu. Como el rey Jorge se encontraba poco dispuesto a tratar con las autoridades de Nicaragua, los españoles tratan de explotar las tensiones existentes entre las dos *parcialidades*. Comprometen al gobernador Briton a devolver a los esclavos españoles que tiene en su poder, y frente a su deseo de casarse con una de sus cautivas españolas, le proponen realizar una unión cristiana. Poco después, Briton se convierte al catolicismo y es bautizado en León y se casa con María Manuela Rodríguez. Este bautizo absolutamente político se acompaña de una serie de acuerdos que consideran la liberación de las mujeres españolas cautivas y el ingreso de misioneros franciscanos a tierras indias. Estas medidas que atan de una nueva manera y de modo más restrictivo a los miskitus a una nación extranjera aborrecida, atenta por añadidura contra el comercio de esclavos, provocando el descontento de los *zambos* del rey Jorge y de los súbditos del gobernador. En 1789, Briton es asesinado. El nuevo gobernador de los *indios*, Alparis, sobrino de Briton, reivindica entonces la corona Miskitu. Como «*verdadero indio*»,[14] rechaza la autoridad del rey Jorge al igual que la supremacía de los *zambos* sobre los *indios*. Ante la amenaza que representa Alparis para su «*nación*», Jorge lo hace ejecutar en 1792. Jorge queda, así, el único dueño de las dos *parcialidades*, unifica el reino miskitu, echa a los misioneros y pone término a las pretensiones españolas de conquistar la *Costa de Mosquitos*. De hecho, el reino miskitu existió hasta 1860, fecha en la que los ingleses reconocen la soberanía de Honduras y de Nicaragua y dejan definitivamente los territorios costeños. Resulta interesante observar que los miskitus continuarán sintiéndose atraídos por la cultura anglosajona y no se sentirán jamás integrados al Estado nicaragüense que a fines del siglo XIX tuvo que recurrir a las armas para conquistar sus territorios.

Considerándose más civilizados que los criollos y los mestizos del Pacífico, los miskitus dirigirán siempre su mirada hacia el Atlántico. Nacidos del contacto entre ingleses y negros, no corresponden en nada al estereotipo de la sociedad tradicional a la cual nos ha acostumbrado cierta etnología exotizante. El rey Jorge Augusto Federico que reinó entre 1845 y 1864 había estudiado en Jamaica, decía que era más inglés que los ingleses y tenía una biblioteca que contenía, fuera de libros sobre América Central y la costa de Mosquitos, obras de Schakespeare, Byron y Walter Scott de los que él se daba el gusto de citar pasajes a sus visitantes de categoría (Garcîa, 1996: 50).

Luego del golpe de fuerza militar de 1893, el último rey miskitu se exilia en Jamaica. A fines del siglo XIX, el reino ya no existe, pero hasta hoy estos indios no han dejado de cultivar su diferencia, rechazando los elementos culturales y simbólicos hispano-criollos e

incorporando aquellos que provienen de la cultura anglosajona. La incorporación de la alteridad en la construcción dinámica de sí mismo se ha realizado de manera selectiva a través de un juego de distanciamiento y de diferencias en relación a otros significantes. La etnia miskitu no ha existido desde siempre y no ha existido jamás como monada cultural. Su génesis y su funcionamiento seguirían siendo incomprensibles si no se toma en cuenta en el análisis la totalidad de los protagonistas, presentes o imaginados. Como tampoco podríamos comprender la historia de esta etnia si sólo la percibiéramos a través de la idea de un largo proceso de desculturación de indios originariamente puros. La identidad miskitu nos remite fundamentalmente a ese pensamiento mestizo cuyos mecanismos intentó demostrar recientemente Serge Gruzinski (1999). Ya que es precisamente en la metamorfosis que se encuentra la verdadera continuidad de las cosas miskitus.

Los reche-mapuche

El mundo de los reche-mapuche también adquiere una mejor comprensión si se lo concibe de modo dinámico, si se lo acepta tal cual es en su realidad polimorfa. También en esto veremos cómo los efectos de la conquista repercutieron hasta las extensiones más profundas de las pampas, de modo que no podremos darnos por satisfechos con el mero análisis de esta historia en términos de aculturación y de resistencia. Veamos brevemente algunos jalones cronológicos.

Fue en 1550 que se emprende la conquista del centro-sur del Chile actual. Mientras que los territorios situados al norte del río Bío-Bío fueron dominados sin grandes dificultades, la marcha hacia el sur se vio interrumpida por los «araucanos». Estos indios, que en realidad se llamaban reche (la verdadera gente), resultaron ser feroces guerreros. El carácter accidentado del territorio, el rigor del clima y la naturaleza multicéfala de la organización sociopolítica indígena fue un impedimento para que los españoles pudieran establecerse en forma permanente. Sus fuertes eran constantemente atacados, el «camino real» constantemente cortado, de modo que lejos de llevar a una rendición de parte de los indígenas, todo esto no hacía más que reforzar su determinación a no dejarse someter. En 1598, es decir, más de cuarenta años después de la primera rebelión general que le costó la vida a Pedro de Valdivia, los indios se sublevaron de nuevo. Esta vez, expulsaron definitivamente de sus tierras al invasor. Los siete establecimientos españoles fueron saqueados y destruidos, ejecutado el gobernador Martín García de Loyola, los españoles fueron obligados a retroceder al norte del Bío-Bío que se instituyó desde entonces en la frontera meridional del reino de Chile. Es entonces que se inicia la «guerra de la maloca». Hasta 1655, y a pesar de las tentativas de pacificación política que promovían los jesuitas, los territorios indios fueron objeto de sistemáticas razzias. Fueron aniquiladas sus cosechas, sus siembras y sus chozas, capturados los rebeldes y reducidos a esclavitud y deportados. Frente a lo cual, los indios no se quedaron impávidos. Los reches centrales que habían adoptado ya el caballo, emprenden a su vez *malocas* o *malones* en el territorio enemigo. Es así como la razzia y la crianza de ganado se van diseñando poco a poco como los nuevos polos de la economía indígena. Los reches se apropian de los animales de las estancias hispano-criollas y de las reducciones de los indios amigos de la frontera. La captura de «piezas» se intensifica. Las mujeres blancas, que eran muy valoradas, pasan a ser un símbolo de estatus. Las jóvenes

cautivas son integradas a la máquina productiva al igual que los hombres cuando éstos no son sometidos al ritual caníbal o incorporados a la tropa (Boccara, 1999a, 1998).

En la segunda mitad del siglo XVII, la dinámica de las guerras hispano-indígenas sufre un cambio. Por causas que resultan muy largas de señalar aquí, las autoridades coloniales fueron adoptando progresivamente otra política de conquista. Y desde entonces se propone pacificar la frontera meridional por medio de la misión y el parlamento (Boccara, 1999b; Lázaro, 1999). Los jesuitas, a quienes se confía el trabajo de «civilización» de esos «salvajes incorregibles», establecen sus misiones y efectúan correrías. Es el momento de la conquista espiritual en el que florecen capillas y cruces en el territorio «pagano». Al término del siglo XVII, se institucionaliza y tiende a generalizarse, según la terminología de la época, el parlamento o gran reunión política hispano-india, el segundo pilar de la nueva política de pacificación, durante los cuales se llevan a cabo acuerdos económicos, militares, políticos y religiosos. Las autoridades ambicionan reunir en un mismo espacio y durante un tiempo preciso, a la totalidad de las parcialidades indígenas de la frontera y de las tierras del interior.

Los hispano-criollos van a utilizar estas dos tecnologías de poder, el parlamento y la misión, hasta el fin del período colonial. Pero cuando se producen las guerras de independencia, aún no habían sido conquistadas las tierras situadas entre los ríos Bío-Bío y Toltén. Será el ejército chileno el que cincuenta años más tarde (1860-1883) va a proceder a su incorporación a los territorios de joven estado-nación.

Luego de presentar este resumido escenario, pasemos a la historia de este contacto bajo el ángulo privilegiado de los procesos de etnificación y de etnogénesis. En primer término, vamos a observar en perspectiva un hecho masivo que permite comprender la dimensión del cambio que ocurrió en el seno de las poblaciones indígenas entre los siglos XVI y XVIII. Los documentos de los primeros tiempos de la conquista son unánimes: la organización socio-política indígena se caracteriza por su dispersión. No existe ninguna institución política central, ningún jefe que ejerza un poder de representación permanente o que exija algún tributo. Tampoco ninguna coordinación institucionalizada de las diferentes unidades, fuera de la elección de un jefe, el *toki* en período de guerra. La trama social indígena aparece así muy floja y las múltiples parcialidades deben ser conquistadas una a una. Las unidades políticas autónomas que definen las partes más grandes son los *rewe* y los *ayllarewe*, que comprenden una multitud de *quiñelob* o nexus endógamos. Finalmente, estos indígenas se llaman reche.

Al término del período colonial, desde entonces, los documentos se refieren a la existencia de unidades políticas macro-regionales, los *futamapu* o grandes tierras, que reunían a varios *ayllarewe*. Estas unidades que dividían la Araucanía en tres grandes espacios longitudinales, se caracterizan por su permanencia. Compuesta de varios miles de personas, cada una de estas tierras tiene un gran jefe o *apoulmen* a su cabeza. Los indios de los tres *futamapu* se autodenominan mapuche, y los que pertenecen a una tierra grande consideran extranjeros, ca-mapuche, a quienes pertenecen a los otros *futamapu*. Sin embargo, los mapuches de los tres *futamapu* hacen alianza para oponerse a los *wingka*, al Otro máximo, al Español (Boccara, 1998).

El contraste es tan fuerte que resulta difícil hablar de reche y de mapuche como de un solo y mismo pueblo. Estos cambios radicales en sus estructuras objetivas y en sus formas de definición identitaria presentan el problema de las continuidades. Sin embargo, hay que enfrentar sin temor el problema de los cambios para luego poder determinar la existencia de las permanencias. Como lo escriben Bensa y Leblic (2000: 5), los cambios son los que iluminan las permanencias.

Recordemos entonces, brevemente, las transformaciones indígenas y tratemos de determinar los efectos combinados de las presiones exteriores y del movimiento interno que condujeron al surgimiento de una nueva etnia.

En primer término se hace evidente que el parlamento, la misión y las otras tecnologías del saber-poder (*escuela de indios*, *caciques embajadores*, *capitanes de amigos*, *comisario de naciones*), contribuyeron a fijar las cosas, a reificar las diferencias y a organizar el espacio. El parlamento no es un espacio neutro de la libre comunicación y es mucho más que el lugar de un «pacto colonial» como afirman algunos estudios recientes (León, 1993, 1992a). Es un espacio de imposición de una norma jurídico-política (Boccara, 1999b). Es un dispositivo de control de estado. Su objetivo es más el de crear una *commune mesure* que el de reprimir los crímenes de lesa majestad. En primer término, pretende cuadricular un espacio. Los grupos indios que asisten son clasificados, ordenados y censados. Las parcialidades sueltas deben integrarse de modo permanente a conjuntos más vastos y aunque los caciques presentes tienen derecho a la palabra, pesa más la de los delegados ubicados en lo alto de la jerarquía. En este sentido, es significativo que sólo las declaraciones de los representantes de las unidades políticas superiores hayan sido transcritas en las actas. El parlamento tiende a ser exhaustivo y, en la medida en que se hace general, se propone reunir en un solo y mismo lugar a la totalidad de las unidades indias. Los nombres de los caciques son cuidadosamente establecidos y se utilizan las actas anteriores para recordarle a los jefes indios su deber de respetar los acuerdos de paz con las autoridades coloniales que firmaron sus antepasados y parientes.

Por lo tanto, primer aspecto: el parlamento fija realidades e inmoviliza las identidades. Un indio pertenece exclusivamente a una de las tres grandes tierras. El orden socio-territorial que impone el parlamento se aplicará por igual a este «mosaico étnico» constituido por los así llamados pehuenches, indios de la cordillera. Estos pehuenches, que no constituían una etnia homogénea, fueron sometidos a un intenso proceso de etnificación en la medida que, a través de la designación de delegados y de caciques gobernadores, y con la distribución de medallas y de bastones de mando a los supuestos representantes de esta nación, los hispano-criollos, crearon por completo esta entidad étnica. La etnificación incluso fue contemporánea a un proceso de *etnicización,* ya que los conflictos que oponían a los indios de los Andes septentrionales a los de los Andes meridionales fueron interpretados como luchas fratricidas y hereditarias entre dos etnias, los pehuenches y los huilliches. Sin embargo, las divisiones entre pehuenches y huilliches no remiten en absoluto a distinciones «étnicas» o «culturales».[15] La «pehuencheidad» se definía fundamentalmente en función del contexto político, militar y económico de fines del siglo XVIII. Los pehuenches, como grupo político y no como etnia, eran aliados de los españoles. Recibían de estos últimos un apoyo logístico apreciable en sus guerras por el control de las vías andinas de co-

municación, de las minas de sal y de lugares de pastoreo. Su nuevo estatus de intermediario y el surgimiento de una coordinación política entre diferentes unidades anteriormente dispersas, terminaron en la formación de una entidad que no existía anteriormente. Las autoridades coloniales contribuyeron en gran parte a la fabricación de esta etnia nombrando al jefe Pichintur *cacique general de la pehuenchada*. En un acto de esencialización que provoca aún muchas víctimas entre los etnohistoriadores (León, 1999), proclamó la *reconciliación entre ambas naciones*, la pehuenche y la huilliche. Sin embargo, se observa que los así llamados huilliches andinos representaban a fines del siglo XVIII un conglomerado político muy complejo. Constaba de grupos de indios de las pampas, de los llanos de la Araucanía e incluso miembros de la así llamada etnia pehuenche. En fin, se caracterizaban por su ubicuidad. Su presencia es de hecho mencionada en todas las fronteras españolas de la área pan-mapuche. Segundo aspecto: el parlamento tiende a inventar una tradición a través de la escritura, tradición que los indios harán suya, reclamando que se llevará a cabo un parlamento a cada cambio de gobierno. Y por último, un tercer aspecto, que recuerda los efectos de la razón gráfica en las sociedades de tradición oral que analizó Goody, el parlamento proporciona a los indígenas una representación resumida de la totalidad de su espacio.

Tanto a nivel de las estructuras cognitivas como en las estructuras objetivas es que operan los mecanismos de reificación, en la misma medida que la convocatoria regular de estas grandes reuniones obligaba a las unidades indias a institucionalizar un mecanismo de delegación de poder. En cierto modo, algunos jefes se convierten en una especie de «profesionales de la representación», se transforman en intermediarios privilegiados y tienden a acumular las diferentes especies de capital. Sabemos que el objetivo de las autoridades coloniales fue la de crear «cabezas». Se trataba de «establecer una equivalencia perfecta entre el representante y los supuestos representados»(Bourdieu, 2000: 100). El *parlamento* se propone crear un pueblo mapuche con el objeto de poder luego sustituirlo. Comprendemos entonces el sentido de instituir a los caciques embajadores. Estos representantes mapuches en Santiago debían poder comprometerse y comprometer a sus pueblos desde la capital. Incluso las autoridades llegan a pensar en cambiar los parlamentos que resultaban muy caros y políticamente poco rentables, por esta institución. Y en verdad, ¿para qué soportar el placer que tienen los indios por la palabra y tolerar sus «ceremonias salvajes», cuando esta innovación política permitiría tener a mano a los plenipotenciarios indígenas que saben mejor que el pueblo mapuche lo que es mejor para el pueblo, y que sobre todo, le entregaría un poder absoluto a los españoles. Las invenciones organizacionales que constituyen el parlamento y los caciques embajadores tienden a crear unidades indias discretas para absorberlas luego en el estado.

El parlamento funciona, además, como un mecanismo extremadamente poderoso de integración del campo político indígena. Llegó a ser de tan capital importancia participar en él, que los indígenas que lo rechazan fueron expulsados de las esferas de poder.[16] Sin embargo, este incontestable proceso de etnificación viene acompañado de una dinámica endógena, ya que si bien los indios de Araucanía participan en la vida política en su frontera septentrional, ellos aprovechan las contradicciones propias a todo espacio fronterizo. Los vagabundos, c*onchavadores* y otros «malentretenidos» del Bío-Bío intercambian cabezas de ganado robadas y aguardiente por ponchos indígenas. El capitán de amigos, que es-

taba destinado a vigilar y civilizar a los salvajes, vive de hecho «a la usanza». En cuanto a los misioneros, si los indios los toleran es porque éstos distribuyen bienes y se constituyen en un aliado político capital que proporciona licencias para el comercio fronterizo y puede resultar rentable en el orden espiritual. Pero consentir en la presencia de los misioneros no significa en ningún caso plegarse a la moral cristiana ni a la naciente disciplina capitalista (Boccara, 1998).

Los indios practican el juego del parlamento, pero tienen más de una cuerda en su arco. Las fronteras meridionales de Valdivia y las orientales de las pampas les permite hacer la paz por el norte, al mismo tiempo que acometen con razzias otros espacios. A partir de la segunda mitad del siglo XVII los indígenas de la Araucanía integran las inmensas pampas transandinas a su ámbito de operaciones. Cazan al ganado cimarrón, atacan las estancias hispano-criollas y se mezclan con los indígenas de las pampas. La expansión indígena hacia el oriente durante todo el siglo XVIII es contemporánea del movimiento de centralización y de cristalización del poder político. La economía se organiza desde entonces alrededor de tres polos: la razzia, el comercio y la crianza de ganado. El desarrollo de esta economía de depredación, de comercio y de pastoreo viene acompañada por una transformación de la naturaleza de las prácticas esclavistas. Las mujeres robadas hilan y tejen los famosos ponchos. Los hombres y los niños son vendidos en las fronteras o circulan al interior de un territorio indígena que desde entonces se extiende entre los dos océanos. La sociedad mapuche, animada por un poderoso movimiento interno, no parece retroceder ante ninguna innovación, salvo que ésta conllevara el peligro de la heteronomía.

Y es aquí donde calamos hondo en el principio fundamental del funcionamiento de la máquina social indígena: la construcción de sí mismo en un movimiento de apertura hacia el Otro. Sabemos que los reches de los primeros tiempos de la conquista adoptaron muy rápidamente el caballo, diversos cultígenos y el hierro. Y que también incorporaban las cualidades del Otro máximo a través del trabajo ritual en el cuerpo del enemigo capturado en combate. Los jefes mapuches se sentían atraídos por las mujeres *wingka* y los niños que nacían de estas uniones mixtas eran integrados totalmente a la sociedad indígena. Los cautivos experimentaban un proceso de «recheización» forzado. Los misioneros, que fueron tomados inicialmente por chamanes y luego secularizados, no pudieron librarse del lugar que los indios les asignaron en su universo mental y social. En el siglo XVIII, los mapuches sacaron tan buen partido del comercio, que la sociedad colonial de la frontera quedó sin ganado porque lo habían cambiado por los ponchos que en ese entonces los indios producían por millares. Los grandes caciques mapuches del siglo XVIII eran generalmente mestizos o *sang-mêlé*. Sabían español, aunque se negaban a hablarlo y cultivaban con distinción el mapudungún. Tenían a la vez nombres mapuches y cristianos, se bautizaban y recibían con honor el título de *soldado distinguido* del ejército real, a cambio, por supuesto, de un sueldo y de presentes. Enviaban a algunos de sus jóvenes parientes a estudiar al colegio de hijos de caciques de Chillán o de Santiago y se aseguraban de los servicios de un *escribano*. En resumen, los *ulmen* (caciques) mapuches no corresponden en nada a la imagen estereotipada y arcaica del feroz guerrero emplumado que sólo tenía por arma una lanza de caña a la cual habría adaptado, en un acceso de locura innovadora, una punta de hierro.[65]

Si los contactos pluriseculares y polimorfos con el invasor *wingka* determinaron el surgimiento de la etnia mapuche, observamos que sus efectos se sintieron también, por rebote, al oriente de la cordillera, ya que durante los siglos XVII, XVIII y XIX, se advierte un verdadero trastorno de la configuración étnica pampeana. Los estudios etnohistóricos no permiten aún medir exactamente la dimensión de este fenómeno. Pero sabemos por lo menos que el así llamado proceso de «araucanización de la pampa» consta de varias etapas. A un primer momento de difusión de «elementos culturales» mapuches (lengua, tejidos, agricultura), habría sucedido una verdadera intensificación de los flujos migratorios oeste-este. Lo que es seguro es que la intensidad de la circulación entre los dos lados de los Andes, el establecimiento de redes comerciales, las alianzas político-matrimoniales hacen de este inmenso espacio un laboratorio privilegiado para quien desee analizar los procesos de mestizaje y de etnogénesis en los *hinterlands* americanos. Sólo recientemente ha sido cuestionado el cuadro interpretativo dominante que reposa sobre la hipótesis de un mestizaje unilateral dominantemente araucano (Mandrini & Ortelli, 1995; Ortelli, 1996). Al igual que ha sido cuestionado el uso de macro-categorías pseudoétnicas como las de tehuelche, pampa y auca (Nacuzzi, 1998). De hecho, lejos de postular la existencia de cualquier etnia, hay que conocer su proceso de fabricación, más aún si nos encontramos en presencia de territorios sometidos a tales trastornos.

Es así como los ranqueles del sur de Mendoza y de San Luis no son ni «araucanos de pura cepa» ni oriundos de las pampas. Estos grupos que aparentemente surgieron de un primer mestizaje entre indios andinos de los alrededores de Neuquén con los autóctonos de mamülmapu, hicieron su aparición en la pampa central en el último cuarto del siglo XVIII. Practicaban la crianza de animales y mantenían en sus campamentos centenares de cautivos (indios y no indios). Unían una política de aproximación con las autoridades coloniales a la empresa maloquera. Uno de sus más famosos caciques, Llanquetruz, tenía una esposa blanca y numerosos consejeros cristianos. Baigorrita, otro de sus jefes, era un mestizo de madre criolla. Incluso existía un cierto cacique blanco, de ojos azules y barba rubia. La unidad sociocultural de estos indios, tal como la concibe tradicionalmente la etnohistoria, acarrea problemas ya que en 1781, Zizur menciona dos poblaciones, los «ranquichules» y los «peguenchis» en la zona de Salinas (Fernández, 1998: 66). ¿Sería posible que treinta años después de su emigración, los indios andinos continuasen cultivando su especificidad? Y si hubiese sido así, ¿por qué persiste esta diferenciación?

Por otra parte, sabemos que la práctica intensa de la esclavitud, la incorporación de refugiados chilenos patriotas y realistas, de unitarios, montoneros y otros fugitivos hicieron que la distinción entre ranqueles y gauchos resulte difícil de establecer. Al igual que muchos otros aspectos similares del proceso de mestizaje que experimentaron los cherokee de América del norte (Delanoe, 1982; Perdue, 1979), la etnogénesis de los ranqueles nos obliga a abandonar nuestras categorías tradicionales, sobre todo, cuando sabemos que estos indios, a través de su participación en los parlamentos (1794 en Lloucha al sur de Mendoza y en 1799 en Mendoza con el comandante de la frontera Juan Francisco Amigorena), experimentaron los efectos de etnificación al que nos hemos referido anteriormente: Amigorena entregó un pasaporte a los indios y designó a Carripilon «cacique gobernador principal caudillo de la nación Ranquelche» (Fernández, 1998: 84-85). A partir del go-

bierno de Rosas se acompaña la etnificación (proceso por el cual se cristalizan elementos culturales y políticos anteriormente fluidos) de un proceso de etnización, es decir, de lectura de la realidad social y política a partir de un prisma racial y étnico-cultural. La conquista del desierto convertirá a los indios enemigos del joven estado-nación en indígenas de origen chileno. Guerra de limpieza y de consolidación de territorios argentinos, la conquista del desierto se realizará como guerra de independencia. De cierto modo, podríamos decir que se nacionalizó como chilenos a los indios enemigos. Por último, en los años 1878-1879, acelerando la instauración de un cuadro jurídico único, las autoridades argentinas obligaron a los indios a repensar sus instituciones al igual que su relación con el territorio. En la medida en que los tratados firmados entre caciques y autoridades comprometían al conjunto de los miembros de una supuesta nación india, los jefes debían vigilar a sus miembros. En caso de que los indios sueltos violaran el tratado, se tomaban represalias contra toda la nación y sus representantes. Como es de suponer, no fueron pocos este tipo de accidentes y es así como Roca justificó la guerra contra los ranquelinos, guerra que terminó en 1880 con «*la desaparición de la raza ranquelina*».[17]

Es necesario precisar que la modificación del contexto económico jugó un papel crucial en la recomposición y en la rigidificación de la configuración étnica de las pampas. La extinción del ganado cimarrón y la expansión criolla de la crianza de ganado convirtieron al territorio en un asunto central. No se trataba ya de tener el acceso a los recursos de ciertos espacios de límites inciertos, sino de determinar los derechos de propiedad de territorios desde entonces claramente delimitados. Como lo ha demostrado muy certeramente Kristine Jones, la construcción del estado nacional argentino bajo Rosas se acompañó de una sedentarización de los grupos indios (Jones, 1984). A la trashumancia estacional y a la multiplicidad de grupos domésticos se fueron sustituyendo progresivamente entidades políticas sedentarias. Cambió la naturaleza del poder que ejercían los caciques y aparecieron poderosos cacicazgos. El territorio ya no tenía sólo un valor de uso, sino que tenía un valor en sí. Luego de las campañas que Rosas llevó a cabo a principios del 1830, las sociedades indígenas se establecieron en territorios relativamente bien circunscritos cuyos derechos fueron reconocidos en diferentes tratados. El paisaje geoétnico amerindio, anteriormente caracterizado por la movilidad, se fijó y se llegó a distinguir en función de criterios étnicos, los indios de las Salinas Grandes, los tehuelches de río Negro, los voroganos, los indios del país de la manzana, los ranqueles, etc. Desde entonces, todos estos grupos fueron identificables y se registraron a sus caciques. Los conflictos que los oponían eran desde entonces interpretados en términos étnicos y se hicieron de ellos entidades culturalmente distintas. Estas técnicas e ideologías de sustancialización que tienden a crear fetiches y a fijar las identidades, se acentuaron entre 1860 a 1880, terminando en una representación extremadamente simplificada del paisaje etnológico de las pampas y de la Patagonia en tres grandes unidades: los pampas, los tehuelches y los araucanos. Sabemos que esta tripartición constituirá el punto de partida de muchos estudios etnohistóricos.

En cuanto a nosotros propondremos la siguiente hipótesis: si admitimos que estas diferencias étnicas son el producto de una historia y que antes de que se dibuje un paisaje cultural hecho de segmentos, prevalecen «cadenas de sociedades» y espacios sociales configurados en base a redes de identidades interdigitadas, parece entonces más apropiado in-

terpretar la formación de estas unidades en función de un sistema de transformación en el cual el operador sería la intensidad de los lazos de dependencia política y económica de los diversos grupos frente al mercado y al poder colonial.[18] Una simple hipótesis, por supuesto, pero que los recientes estudios de los etnohistoriadores argentinos tienden a confirmar.

De este modo, para explicar la formación de las etnias de Araucanía, de las pampas y del norte de la Patagonia hay que tomar en cuenta una multiplicidad de causas. Las etnias mapuche, ranquelche, pehuenche o huilliche, no son grupos preconstruidos, sino que son el producto de diversos ajustes coloniales y surgen luego de la aparición de nuevas necesidades económicas y políticas.

Antes que los dispositivos de poder y las tipologías trazadas por los colonizadores produjeran sus efectos, estas unidades sociales amerindias se situaban en un continuum socio-cultural, de modo que lo que podríamos llamar la «mapuchidad», la «ranquelidad», etc., no son posibles de definir fuera de las relaciones de fuerza de las épocas estudiadas. Como lo afirma Bensa (2000: 11), ninguna investigación etnológica puede ahorrarse un trabajo histórico. El registro de identidades, la puesta en marcha de mecanismos de delegación de poder, la territorialización de las unidades sociales, la determinación de los atributos culturales, en resumen, todas las innovaciones políticas, contemporáneas a la formación del estado burocrático moderno y de la expansión capitalista, se sitúan en la base de la invención de muchas de las culturas indias supuestas tradicionales. Como lo advierte Amselle para el caso africano, la razón etnológica dominante no ha hecho más que prolongar estos cortes realizados por los administradores coloniales y por los padres de los jóvenes estados-naciones latinoamericanos. Los especialistas, no sólo han estado ciegos a los procesos de etnificación, sino que casi no han tomado en consideración la facultad de innovación de las así llamadas sociedades tradicionales, reconociéndoles como mucho, a las más primitivas y rebeldes, una notable capacidad de resistencia. Recién comenzamos a descubrir que «nada es menos tradicional que una sociedad primitiva» (Amselle, 1990: 57) y que todo lo que es diferente a nosotros no es necesariamente exótico, tradicional, desconectado o fuera de la historia (Thomas, 1998).

A modo de conclusión

Más allá de la diversidad de los casos y contextos socio-históricos abordados aquí, nos parece posible sacar algunas enseñanzas generales en cuanto a las modalidades del contacto euro-indígena así como también acerca de la lógica social que parece manifestarse a través de las experiencias miskitu, mapuche y jumano.

En primer lugar, haremos observar que estos ejemplos ilustran de manera concreta lo que avanzaba en mi introducción en términos generales, a saber que algunas etnias amerindias son producciones coloniales que emergieron a través de un doble proceso de etnificación y etnogénesis. Los múltiples registros, los parlamentos y tratados, la delegación del poder político, la imposición externa de identidades fijas, todo lo que llamaría los dispositivos de saber-poder, contribuyeron de manera capital en la etnificación de esos grupos. Sin embargo, y parafraseando a Foucault (1991), haré notar que si bien los agentes coloniales sabían lo que hacían y porqué lo hacían, no pudieron medir las consecuencias de lo que hacían. En otros términos, se puede afirmar que estos dispositivos de reificación produje-

ron efectos perversos. Las construcciones pluriétnicas pan-mapuche, las dinámicas socioeconómicas y guerreras vinculadas a la emergencia de la entidad miskitu, la metamorfosis de los jumanos en kiowas, constituyen fenómenos que no fueron previstos por los colonizadores. Son estas adaptaciones y resistencias creadoras de transformaciones que trascienden a menudo las conciencias individuales, las que llamo etnogénesis. Esta misma constatación, pero considerada ahora desde el punto de vista de las formas de definición identitaria y de las identidades étnicas, nos permite apuntar hacia la existencia de una relación dialéctica entre la definición interna de un grupo y la categorización externa. Las identidades no son fijas, sino que resultan ser el objeto de negociaciones y de reformulaciones (García, 1996: 29). Es así como las trayectorias históricas de los mapuches, miskitus y jumanos demuestran que los colonizadores, a través de sus sistemas económicos, políticos y religiosos, se volvieron un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras. Sin los invasores, tales sociedades nunca hubieran existido. Es por ello que para reencontrarnos con estas sociedades de las fronteras, se hace necesario mantenerse lo más cerca posible del contexto sociohistórico. Pues es sólo a través de un análisis *terre à terre* que podremos evitar los escollos etnocéntricos y esencialistas que marcaron las investigaciones etnohistóricas hasta hace poco. Conviene desconstruir el objeto étnico a través del estudio de las imágenes que se han aplicado a estas sociedades en distintos momentos de la historia. Hacer estallar el carácter de evidencia del objeto étnico es demostrar su naturaleza fundamentalmente relativo. Conviene también adherirse lo más posible a la realidad con el fin de evitar el «occidentalismo» (Rotter, 2000), esta nueva forma de esencialismo, que consiste en darle al proceso de colonización una coherencia ficticia y a la sociedad colonial un carácter monolítico que nunca tuvo. Mantenerse pegado al contexto nos lleva finalmente a rechazar la *univocidad* y el *culturalismo* de ciertas concepciones del mestizaje. La transferencia de tecnologías, la circulación de objetos y personas o la adopción de elementos exógenos no se efectuaron en un sentido único, desde las sociedades coloniales «euro-criollas» hacia las sociedades indígenas (Alberro, 1992; Ares & Gruzinski, eds. 1997; Bernand & Gruzinski, 1992). Del mismo modo, y en contradicción con la perspectiva culturalista, queremos insistir sobre el hecho de que el mestizaje remite ante todo a fenómenos políticos. Las mezclas, hibridaciones y transformaciones socio-culturales no son un asunto de esteta. Los individuos y grupos no mezclan las cosas por el placer de mezclarlas. Lo hacen por razones de supervivencia física y social. El mestizaje contituye «*a crucial domain of struggle*» (Sider 1994: 120). Decir esto significa recolocar al conflicto y a la violencia en el centro de los procesos de socialización (Bloch, 1997; Loraux, 1997; Simmel, 1995). Supone también reconocer que las identidades están siempre en movimiento y dependen del contexto, del momento de la vida social y de la naturaleza del contacto. Conviene pensar la relación con el exterior como un elemento estructural de la reproducción interna de una sociedad. En otros términos, no se puede pensar la construcción del *socius* sin lo que Bloch llama la «*violence en retour*», es decir la conquista «*en retour*» de la vitalidad externa en la segunda fase del establecimiento de un orden social trascendente y legítimo (Bloch, 1997: 129, 157, 192-193, 204-206).

En segundo lugar, insistiremos sobre el carácter fundamentalmente relativo de las categorías de ascripción en el sentido de que estas dependen de la perspectiva adoptada. Según la documentación oficial, los indígenas rebeldes de las pampas son «araucanos». Son

pensados y clasificados como invasores. De suerte que la categorización de esos indios remite a la manera cómo la nación argentina se construyó y se imaginó, pero en ningún caso a una realidad indígena que pre-existiría (por lo menos en esos términos) a la elaboración de la mitología nacional argentina (Jones, 1984, cap. 7). La manera cómo esta nación se imaginó contribuyó al doble proceso de reificación del indio colonial y de «invisibilización» del indio republicano. Como lo demuestran los recientes estudios de Quijada (1999, 1998), la «conquista del desierto» representó una operación de exclusión real y simbólica de los indios del territorio nacional. Por lo tanto no es una casualidad si reaparecen, en el contexto actual de pan-indianismo y de globalización, entidades étnicas que muchos pensaban desaparecidas para siempre: algunos grupos mapuches argentinos, aunque aculturados desde un punto de vista antropológico tradicional, reivindican con vigor su identidad indígena. Los huarpes, invisibles desde más de dos siglos, vuelven a aparecer en la escena de San Juan en el nuevo contexto de integración del Mercosur que tiende a generar un espacio económico transnacional. Las comunidades neo-huarpes pretenden situarse en la continuidad aborigen de Cuyo, denuncian el proceso de invisibilización del que fueron víctimas y ponen en tela de juicio las delimitaciones territoriales rígidas que condujeron a la desarticulación de las redes de intercambio trasandino. La ironía de esta historia es que estos neo-aborígenes comparten ahora el mismo interés que los grandes empresarios San Juanino en cuanto a la revalidación de espacios regionales transnacionales (Escolar, 2000). La producción de lo local se encuentra revigorizado en el nuevo contexto de globalización y en un período en que el marco estatal y nacional parece ser inadaptado, rígido y artificial (Boccara, 2000).

En tercer lugar, nos parece que las trayectorias históricas de las sociedades mapuches y miskitus, entre los siglos XVI y XIX, remiten a una forma bien específica de inscripción en las dinámicas coloniales que Helms (1969) definió bajo el término de *purchase society.*[19] Aunque la propuesta de Helms no tuvo posteridad, creemos conveniente reconsiderarla ya que estas sociedades de las fronteras representan un tipo bastante interesante de vinculación total con los mercados coloniales acompañado de la preservación de la autonomía política. Nos encontramos frente a unas sociedades que combinan en menor o mayor grado la organización de razzias, la producción masiva de bienes para los mercados coloniales, la esclavitud, la diplomacia, la incorporación de un número considerable de individuos alógenos y el expansionismo territorial. A través de la estructuración de este complejo económico-bélico, estos grupos logran escapar a los tres pilares de la empresa colonial, a saber: la explotación económica, la dominación social y simbólica, la sujeción política.[20] Correspondería profundizar en el análisis comparativo de estas dinámicas fronterizas de las que emergieron entidades territoriales extremadamente potentes y marcadas por el cosmopolitismo.

En cuarto lugar, haremos notar que los casos analizados aquí permiten destacar la existencia de una lógica social específica cuyo principio sería la incorporación del Otro en la construcción dinámica de Sí-Mismo. De suerte que para los mapuches, los miskitus o los jumanos, el Otro no aparece como un límite sino como un destino (Viveron de Castro, 1993). Sea bajo la forma de la antropofagia ritual, de la esclavitud, de la guerra, del comercio, de las alianzas matrimoniales o de la adopación, es esta lógica mestiza la que produce lo indígena. Es a través de mecanismos sutiles de diferenciación y de incorporación que se

juega la fluidez de las identidades indígenas de las fronteras consideradas aquí. Esta lógica mestiza de apertura al Otro aparece como una dimensión fundamental del pensamiento de estos grupos. En fin, lejos de ser frías, estas sociedades resultan ser extremadamente cálidas. Parecen animadas por un perpetual desequilibrio dinámico a la vez que se nutren de una filosofía cálida (Lévi-Strauss, 1991: 316-317). Sin embargo, y para no caer en otro tipo de esencialismo (Naepels, 2000), diría que es en la génesis dinámica de la acción que debemos buscar la manera cómo estos grupos lograron dar formas indígenas al mestizaje (Lenclud, 1998).[21]

Notas

1 La bibliografía es abundantísima. Basta con mencionar las obras de síntesis más recientes y destacados sobre América del Sur: Bernand & Gruzinski (1992), Carneiro da Cunha & Viveros de Castro, eds. (1993), Carneiro da Cunha, ed. (1992), Gruzinski & Wachtel, eds. (1996), Hers, *et al.* (2000), Hill, ed. (1996, 1988), Murra, Wachtel, & Revel, eds. (1986), Renard-Casevitz, Saignes & Taylor (1986), Salomon & Schwartz, eds. (2000, 1999), Trigger (1976, 1985), Wachtel (1974, 1990), así como los números especiales de la revista *L'Homme* (1993, 1992).

2 La bibliografía es abundantísima por lo que sólo señalaremos las obras de síntesis en las cuales se encuentran mencionados los principales estudios: Cronon, Miles, & Gitlin, eds. (1992), Fixico, ed. (1997), Hine & Faragher (2000), Hoxie, ed. (1988), Hurst Thomas, ed. (1989), Hurtado & Iverson, eds. (1994), Lamar & Thompson (1981), Limerick (1987), Merrel (1984), Metcalf (1974), Perdue (1979), White (1991a, 1991b). Sobre la necesidad de tomar en cuenta los negros en el análisis de las dinámicas socioculturales euro-indígenas, véase entre otros: Holland Braun (1991), Merell (1984) y Perdue (1988).

3 Véase Bensa & Leblic, eds. 2000.

4 Al interrogarse sobre los distintos modos que tienen las sociedades de enfrentar la historia, Bloch escribe: «*(…) we must return to the varied context-specific ways in which people see themselves in the real world and how their abilities are engaged in the context of their own theories, purposes and conditions*» (1998: 69). Sobre este tema véase también J. & J. Comaroff (1992).

5 Bernand (1998), Blu (1980), Perdue (1979), Sider (1993).

6 Sobre este tema véase Jackson (1999) y Poloni-Simard (2000, 1999).

7 Numerosas luchas políticas se desarrollaron también a propósito de cómo nombrar a las actividades indígenas que iban en contra de los procesos de conquista, colonización, sujeción política y explotación económica. No era lo mismo llamar rebelión, sublevación o guerra a tales actos de resistencia. Sobre este tema y a propósito de las fronteras norte de México y sur de Chile véase Jara (1961), Powell (1977) y Giudicelli (2000).

8 Para un análisis crítico aplicado a otra noción (*starving*) véase Black-Rogers (1986).

9 Franz Boas habla de «conservatismo de la sociedad primitiva» y de «resistencia a lo que es nuevo» (1938).

10 Sobre la dimensión histórica en el estudio de los procesos de etnogénesis presente en la antropología soviética véase Hudson (1999) y Lenclud *et al.* (1991). Para un análisis crítico de las reconstrucciones de Sturtevant a partir de una relectura de las fuentes y de un uso más extendido de la noción de etnogénesis véase Satter (1996).

11 Sobre este tema véase las contribuciones de Anderson C. (2000) y Kavanagh (1996).

12 «Modos de restaurar la Costa de Mosquitos», s.f., citado por GARCIA (2000: 9).

13 Dijo esto el navagante William Dampier quien visitó la región en 1681 (cit. por Niestchmann, 1973: 32).

14 Citado por García (1999: 120).

15 El término huilliche (*huilli*: sur, *che*: gente) es un deíctico que corresponde al castellano sureño. Véase Salas (1992) y Boccara (1996).

16 Sobre este tema véase los estudios de Leonardo León. De valor muy irregular y con propuestas téoricas e interpretaciones poco convincentes o a veces francamente etnocéntricas, la producción de este historiador se caracteriza, sin embargo, por un amplio manejo de las fuentes de archivos.

17 «Carta del General Rancedo al General Julio Roca, 21 de agosto de 1879», cit. por Fernández (1998), p. 229.
18 Amselle, 1990, cap. 3.
19 Se podría decir lo mismo de los grupos comanches, navajos, apaches, iroqueses, kiowas, guajiros, etc. A propósito de este tipo de sociedad Mary Helms escribe: «*The crucial difference between peasant and purchase societies lies in the nature of their respective ties to the states with which they are involved. Peasantry came into being with the evolution of agrarian states and all aspects of peasant life must somehow take account of the state's superior political organization [...]. Purchase societies, in contrast, are tied to the state not by compelling, asymetrical political holds, but by the balance of commercial activities [...]. Geographically, purchase societies can be found on economic frontiers of states, in territory that is beyond de facto state political control (...) but lying within economic reach of state activities. From the point of view of the local society, the over-riding factor (...) is the needs (...) for items of foreign manufacture. [...]. In order to promote commercial activities social relations may be re-structured to provide the necessary links and independence required for successfull trade relations, and new forms of socio-political organization may arise to effect the same goals*» (1969: 328-329).
20 Helms escribe: «*(...) their involvement with wider society is characterized not by coercitive demands by state powerholders for payment of various rents to the state, but solely by engagement in trade or wage labor to obtain items of foreign manufacture which have become cultural necessities for them. In order to participate successfully in this wider economic network, internal socio-political and economic structures may adapt in any number of ways so as to facilitate the formation of outside economic ties*» (1969: 340).
21 Es así como convendría interrogarse a propósito del posible vínculo entre la desaparición progresiva de la antropofagia ritual y la vinculación de las economías indígenas fronterizas a los mercados euro-criollos. La emergencia de un equivalente general y el desarrollo de una economía monetaria incipiente condujeron quizás a una mutación profunda en las representaciones indígenas del mundo.

Bibliografía

ALBERRO, Solange
1992 *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation.* Paris, Ed. Armand Colin/EHESS.
AMSELLE, Jean Loup.
1996 *Vers un multiculturalisme à la française. L'empire de la coutume.* Paris, Ed. Aubier.
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs.* Paris, Ed. Payot.
1987 «L'ethnicité comme volonté et comme représetation: à propos des Peul du Wasolon», *Annales ESC* 2: 465-489.
ANDERSON, Gary C.
1999 *The Indian Southwest, 1580-1830. Ethnogenesis and Reinvention.* Norman, University of Oklahoma Press.
ARES, Berta & Serge GRUZINKI, eds.
1997 *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores).* Sevilla, EEHA.
BENSA, Alban
2000 «Le chef kanak. Les modèles de l'histoire», en A. Bensa & V. Leblic, bajo la dir. de, *En pays Kanak.* Paris: 9-48.
BENSA, Albán, & Véronique LEBLIC, bajo la dir. de
2000 *En pays Kanak.* Paris, Maison des sciences de l'homme.

BERNAND, Carmen
1998 *La solitude des renaissants*. Paris, Ed. L'Harmattan.
BERNAND, Carmen, & Serge GRUZINSKI
1992 «La redécouverte de l'Amérique», *L'Homme* 122-124: 7-38
BLACK-ROGERS, Susan
1986 «Varieties of "Starving": Semantics and Survival in the Subarctic Fur Trade, 1750-1850», *Ethnohistory* 3-4: 353-383.
BLOCH, Maurice
1998 *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, & Literacy*. Oxford, Westview Press.
1997 *La violence du religieux*. Paris, Ed. Odile Jacob.
BLU, Karen I.
1980 *The Lumbee Problem. The Making of an American Indian People*. Cambridge, Cambridge University Press.
BOAS, Franz
1938 *The Mind of Primitive Man*. New York.
BOCCARA, Guillaume
2000 «Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político», en *Lógica Mestiza en América*, G. Boccara & S. Galindo, eds. Universidad de La Frontera:11-59.
1999a «Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)», *Hispanic American Historical Review* 79-3: 425-461.
1999b «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial», *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 65-94.
1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial: l'invention du Soi*. Ed. L'Harmattan.
1996 «Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile», *Revista de Indias* 208: 659-695.
BOURDIEU, Pierre
2000 *Propos sur le champ politique*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
1981 *Leçon sur la leçon*. Paris, Ed. de Minuit.
CARNEIRO DA CUNHA, ed.
1992 *Historia dos Indios no Brasil*. Sao Paulo, Companhia das Letras.
CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, eds.
1993 *Amazonia: etnología e historia indígena*. Sao Paulo, Núcleo de Historia Indígena e Indigenismo.
COMAROFF, John & Jean
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press.
COMBES, Isabelle
1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Presses Universitaires de France.
COMBES, Isabelle & Thierry SAIGNES
1991 *Alter Ego: naissance de l'identité Chiriguano*. Ed. Ecole des hautes études en sciences sociales.
CRONON, William, George, MILES, & Jay, GITLIN, eds.
1992 *Under an Open Sky. Rethinking America's Western Past*. W.W. Norton & Company.

DAUTON, Martin & Rick, HALPERN, eds.
1999 *Empire and Others. British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850.* University of Pennsylvania State.
DELANOE, Nelcya
1982 *L'entaille rouge. Terres indiennes et démocratie américaine, 1776-1980.* Ed. Maspero.
ESCOLAR, Diego
2000 «Integración transnacional y la emergencia de los neohuarpes: pasados eludidos y pasados solicitados en la (des)articulación nacional de la provincia de San Juan», en *Ciudad Virtual de Natropología y Arqueología*, Ciberespacio.
FERNÁNDEZ, Jorge C.
1998 *Historia de los Ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII-XIX).* Buenos Aires, INAPL.
FERGUSON, Brian R. & Neil L. WHITEHEAD, eds.
1992 *War in the Tribal Zone. Expanding States and Inidgenous Warfare.* School of American Research Press.
FIXICO, Donald L., ed.
1997 *Rethinking American Indian History.* University of New Mexico Press.
FOUCAULT, Michel
1991 «Revenir à l'histoire», *Représentations* 2: I-VIII. Université de Tokyo.
GALINIER, Jacques
2000 «Penser hors de soi. Miroirs identitaires en mésoamérique», *Recherches Amérindiennes au Québec* XXX-1: 9-18.
GARCÍA, Claudia
2000 «Género, etnia y poder en la Costa de Mosquitos (siglos XVII-XVIII)», manuscrito, 28 p.
1999 «Interacción étnica y diplomacia de frontera en el reino miskitu a fines del siglo XVIII», *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 95-121.
1996 *The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity.* Acta Universitatis Upsaliensis.
GIUDICELLI, Christophe
2000 *Guerre, identités et métissages aux frontières de l'empire espagnol: le cas Tepehuan en Nouvelle-Biscaye au début du XVIIe siècle.* Thèse, Université de Paris III.
GRUZINSKI, Serge
2000 «Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres "connected histories". Premiers jalons d'une enquête», *Annales HSS* 56-1: 85-117.
1999 *La pensée métisse.* Ed. Fayard.
GRUZINSKI, Serge & Nathan WACHTEL, bajo la dir.
1996 *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine.* Paris, Editions Recherches sur les Civilisations.
HAAS, Jonathan, ed.
1990 *The Anthropology of War.* Cambridge University Press.
HELMS, Mary W.
1971 *Asang. Adaptations to Culture Contact in a Miskito Comunity.* University of Florida Press.
1969 «The Purchase Society: Adaptation to Economic Frontiers», *Anthropological Quarterly* 42: 325-342.

HERDER, Johann G.
2000 (1774) *Histoire et Cultures. Une autre philosophie de l'histoire.* Paris, Ed. Garnier-Flammarion.
HERS, M. A., *et al.*
2000 *Nómadas y sedentarios en el norte de México.* México, UNAM.
HICKERSON, Nancy P.
1996 «Ethnogenesis in the South Plains: Jumano to Kiowa?», en J. Hill, ed. *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.* University of Iowa Press: 70-89.
1994 *The Jumanos, hunters and traders of the South Plains.* University of Texas Press.
HILL, Jonathan
1996 «Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992», en J. Hill, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.* University of Iowa Press: 1-19.
HILL, Jonathan, ed.
1996 *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.* University of Iowa Press.
1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.* University of Illinois Press.
HINE, Robert V. & John M. FARAGHER
2000 *The American West. A New Interpretative History.* Yale University Press.
HOBSBAWM, Eric & Terence RANGER
1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press.
HOLLAND BRAUN, Kathryn
1991 «The Creek Indians, Blacks, and Slavery», *The Journal of Southern History* LVII-4: 601-636.
HOXIE, Frederick E., ed.
1988 *Indians in American History. An Introduction.* Harlan Davidson Inc.
HUDSON, Mark J.
1999 *Ruins of Identity. Ethnogenesis in the Japanese Islands.* University of Hawai'i Press.
HURST THOMAS, David, ed.
1989 *Columbian Consquences. Vol. 1. Archeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands West.* Smithsonian Institution Press.
HURTADO, Albert L. & Peter IVERSON, eds.
1994 *Major Problems in American Indian History.* Arizona State University.
JACKSON, Robert H.
1999 *Race, Caste & Status. Indians in Colonial Spanish America.* Uni. of New Mexico Press.
JACKSON, Robert H. & Erick D. LANGER, eds.
1995 *The New Latin American Mission History.* University of Nebraska Press.
JARA, Alvaro
1961 *Guerre et société au Chili. Essai de sociologie coloniale.* Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine.
JONES, Kristine
1984 *Conflict and adaptation in the Argentina Pampas, 1750-1880.* Chicago, Ph. D. *JOURNAL de la Société des Américanistes*, LXXI, 1985.
KAVANAGH, Thomas W.
1996 *The Comanches. A History, 1706-1875.* University of Nebraska Press.

KICZA, John, ed.
1993 *The Indian in Latin American History. Resistance, Resilience, and Acculturation.* Scholarly Ressources Inc. *L'HOMME. Revue Française d'Anthropologie* 126-128
1993 «La remontée de l'Amazone».
L'HOMME. Revue Française d'Anthropologie 122-124
1992 «La Redécouverte de L'Amérique».
LAMAR, Howard R. & Leonard THOMPSON, eds.
1981 *The Frontier in History*. Yale University Press.
LÁZARO A., Carlos
1999 «Parlamentos de paz en la Araucanía y las Pampas: una visión comparativa (1604-1820)», *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 7: 29-60.
LENCLUD, Gérard, *et al.*
1991 «URSS. Les anthropologies russe et soviétique», en P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Ed. PUF: 730-732.
LENCLUD, Gérard
1998 «L'historien et l'anthropologue. Les Grecs, las autres "et nous" –note crtique-», *Annales* 3: 695-713.
LEÓN, Leonardo
1999 «Pinchitur de Malalhue (Mendoza). Cacique general de la Pehuenchada, 1787-1796», *Contribuciones Científicas y Tecnológicas* 122: 27-75 (Santiago).
1993 «El parlamento de Tapihue, 1774», *Nütram* 32 (Santiago).
1992a «El pacto colonial hispano-americano y el parlamento de 1692», *Nütram* 30 (Santiago).
1992b «Política y poder en la Araucanía: apogeo del toqui Ayllapangui de Malleco, 1769-1774», *Cuadernos de Historia* 12: 7-68.
1991 *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800.* Ed. Universidad de la Frontera.
LÉVI-STRAUSS, Claude
1991 *Histoire de Lynx.* Ed. Plon.
LIMERICK, Patricia N.
1987 *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West.* Norton & Company.
LORAUX, Nicole
1997 *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes.* Paris, Ed. Payot.
MANDRINI, Raúl & Sara ORTELLI
1995 «Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las Pampas», *Runa* XXII: 135-150.
MARTÍNEZ, José Luis
2000 «Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la puna salada», en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica mestiza en América.* Universidad de La Frontera: 85-112.
1998 *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII.* Dibam Ediciones.
MERRELL, James H.
1984 «The Racial Evolution of the Catawba Indians», *The Journal of Southern History* L-3: 363-384.
METCLAF, Richard P.
1974 «Who Should Rule at Home? Native American Politics and Indian-White Relations», *The Journal of American History* LXI-3: 651-665.

MOLINIE, Antoinette

1999 «Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine», *L'Homme* 149: 113-134.

1988 «Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines», *Journal de la Société des Américanistes* LXXIV: 48-70.

MURRA, John, Nathan WACHTEL, & Jacques REVEL, eds.

1986 *Anthropological History of Andean Polities.* Cambridge University Press.

NACUZZI, Lidia

1998 *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en le norte de la Patagonia.* Sociedad Argentina de Antropología.

NAEPELS, Michel

2000 «Un chemin de crête», *L'Homme* 156: 259-264

NIESTCHMANN, Bernard

1973 *Between Land and Water. The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua.* Seminar Press.

ORTELLI, Sara

1996 «La "araucanización" de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?», *Anuario del IEHS* 11: 203-225.

PERDUE, Theda

1988 «Indians in Southern History», en F. Hoxie, ed., *Indians in American History. An Introduction.* Harlan Davidson Inc.: 137-155.

1979 *Slavery and the evolution of Cherokee Society*. University of Tennessee Press.

POLONI-SIMARD, Jacques

2000 «Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial», en G. Boccara & S. Galindo, eds. *Lógica mestiza en América.* IEI-UFRO: 113-128.

1999 «Problèmes et tentatives d'identification des métis à travers la documentation coloniale. L'exemple de Cuenca», en B. Lavallé (dir.), *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale.* Presse de La Sorbonne Nouvelle: 1-31.

POUTIGNAT, Philippe & Jocelyne STREIFF-FENART

1995 *Théories de l'ethnicité.* Presses Universitaires de France.

POWELL, Philip W.

1977 *La guerra chichimeca (1550-1600).* Fondo de Cultura Económica.

PRAKASH, Gyan

1994 «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism», *American Historical Review* 99-5: 1475-1490.

QUIJADA, Mónica

1999 «La ciudadanización del "indio bárbaro". Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia», *Revista de Indias* LXI-217: 675-704.

1998 «La question indienne», *Cahiers Internationaux de Sociologie* CV: 305-323.

RENARD-CASEVITZ, France Marie, Thierry SAIGNES, & Anne-Christine TAYLOR

1986 *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapport entre les sociétés amazoniennes et andines du XVème au XVIIème siècle.* Ed. Recherches sur les Civilisations.

REVEL, Jacques, bajo la dir.

1996 *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience.* Paris, Ed. Ehess.

ROTTER, Andrew J.

2000 «Saidism without Said: Orientalism and US Diplomatic History», *American Historical Review* 105-4: 1205-1217.

SALAS, Adalberto
1992 *El Mapuche o Araucano (fonología, gramática y antologia de cuentos).* Ed. Mapfre.
SALOMON, Frank
1999 «Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources», en F. Salomon & S. Schwartz, eds., *The Cambridge History of the Native peoples of the Americas.* South *America, Part I.*: 19-95.
SALOMON, Frank & Stuart B. SCHWARTZ,
2000 «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)», en F. Salomon & S. B. Schwartz, eds., *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, Part 2.* Cambridge University Press: 443-501.
SALOMON, Frank & Stuart B. SCHWARTZ, eds.
2000 & 1999 *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas. South America, Part 1 & 2.* Cambridge University Press.
SATTER, Richard A.
1996 «Remnants, Renegades, & Runaways: Seminole Ethnogenesis Reconsidered», en J. Hill, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.* University of Iowa Press: 36-69.
SCOTT, James
1998 *Seeing like a State.* Yale University Press.
SIDER, Gerald
1994 «Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States», *Identities* 1 (1): 109-122.
1993 *Lumbee Indian Histories. Race, Ethnicity, & Indian Identity in the Southern United States.* Cambridge University Press.
SIMMEL, Georg
1995 *Le conflit.* Paris, Ed. Circé.
SLEEPER-SMITH, Susan
2000 «Women Kin, and Catholicism: New Perspectives on the Fur Trade», *Ethnohistory* 47-2:423-451.
SPICER, Edward H., ed.
1961 *Perspectives in American Indian Culture Change.* The University of Chicago Press.
STEEL, Daniel
1999 «Trade Goods and Jívaro Warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978», *Ethnohistory* 46-4: 745-776.
STERPIN, Adriana
1993 «La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco», *Journal de la Société des Américanistes* LXXIX: 33-66.
STOCKING, George G., ed.
1991 *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge.*University of Wisconsin Press.
STURTEVANT, William C.
1971 «Creek into Seminole», en E. LEACOCK & N. O. LURIE, eds., *North American Indian in Historical Perspectives*, Random House:92-128.
1966 «Anthropology, History, and Ethnohistory», *Ethnohistory* 13-1-2: 1-51.

SUBRAHMANYAM, Sanjay
1997 «Connected Histories: Notes Towards a Reconfigurtion of Early Modern Eurasia», en V. Lieberman, ed., *Beyond Binary Histories. Re-Imagining Eurasia.* The University of Michigan Press: 289-315.
TAYLOR, Anne-Christine
1994 «Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología», en C. Bernand, comp., *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años.* Fondo de Cultura Económica: 91-126.
1988 «Les modèles d'intellégibilité de l'histoire», en P. Descola, *et al.*, *Les idées de l'anthropologie.* Armand Colin: 151-192.
THIESSE, Anne-Marie
1999 *La création des identités nationales. Europe XVIIIème-XXème siècle.* Ed. Seuil.
THOMAS, Nicolas
1998 [1989] *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique.* Ed. Belin.
1994 *Colonialism's Culture.* Princeton University Press.
TODOROV, *Tzevtan*
1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre.* Ed. Seuil.
TRIGGER, Bruce
1985 *Natives and Newcomers. Canada's «Heroic Age» Reconsidered.* McGill's University Press.
1982 «Ethnohistory: Problems and Prospects», *Ethnohistory* 29-1: 1-19.
1976 *The Children of Aetaensic: A History of the Huron People to 1660.* 2 vols., McGill Queen's University Press.
TRIGGER, Bruce & Wilcomb E. WASHBURN, eds.
1996 *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol; 1, North America, part 2.* Cambridge University Press.
TURNER, Frederick Jackson
1994 [1893] «The Significance of the Frontier in American history», en David Weber & Jane Raush, eds., *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Jaguar Books: 1-18.
TURNER, Terence
1991 «Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness», en G. W. Stocking, ed., *Colonial Situations.* The University of Wisconsin Press: 285-313.
VILAÇA, Aparecida
1999 «Devenir Autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne», *Journal de la Société des Américanistes*: 239-260.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1998 «Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien», en E. ALLIEZ (bajo la dir. de), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique.* Institut Sybthélabo: 429-462.
1993 «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage», en A. Molinié & A. Becquelin, comp., *Mémoire de la tradition.* Nanterre, Société d'Ethnologie: 365-431.
WACHTEL, Nathan
1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essais d'histoire régressive.* Ed. Gallimard.
1974 «L'acculturation», en J. Le Goff & P. Nora (dir.), *Faire de l'Histoire. Nouveaux Problèmes.* Ed. Gallimard-Folio: 174-202.

WHITE, Richard
1991a *The Middle Ground. Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815.* Cambridge University Press.
1991b *"It's Your Misfortune and None of My Own". A New History of the American West.* University of Oklahoma Press.
WHITEHEAD, Neil L.
1996 «Ethnogenesis and Ethnocide in the European occupation of Native Surinam, 1499-1681», en J. HILL, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992.* University of Iowa Press: 20-35.
1992 «Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America», en B. Ferguson & N. L. Whitehead, eds., *War in the Tribal Zone. Expanding States and Inidgenous Warfare.* School of American Research Press: 127-150.
WHITTEN, Norman E. Jr.
1976 *Eduadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence amidst Andean Colonialism.* IWGJA Doc.
WOLF, Eric
1982 *Europe and the People without history.* University of California Press.

Capítulo IV

AMOS Y ESCLAVOS EN LA CIUDAD

Carmen Bernand
(Universidad de París X)
Carmen.Bernand@wanadoo.fr

La esclavitud urbana ha sido siempre considerada como una servidumbre menos dura que la que sufrían los africanos y sus descendientes en los trabajos de las plantaciones y de las minas. Esta afirmación es globalmente correcta ya que la condición del esclavo era menos dura en las ciudades, sobre todo, en las grandes capitales del virreinato, donde el número de manumisiones superó al de las zonas rurales. Por otra parte, el crecimiento de las ciudades posibilitó a muchos esclavos la fuga, no ya en palenques alejados sino en los tugurios de los arrabales. Esos espacios de libertad tuvieron una importancia considerable en la vida cotidiana de los negros y de los mulatos. Sin embargo, la visión idealizada de la esclavitud urbana debe ser matizada, como ya lo sugería Colin Palmer, ya que la sevicia de los amos llegó a abocar a los más desventurados al suicidio. En este capítulo insistiremos sobre aspectos de la vida cotidiana de esos esclavos, y de las relaciones siempre conflictivas con el amo.

1. El infierno de los obrajes

Conviene comenzar por una excepción de peso a la imagen de una esclavitud urbana relativamente llevadera: el trabajo en las manufacturas u obrajes, como se las llamaba en la época colonial. En estos talleres se realizaba una tarea en serie: confección de paños, sombreros, hilado y cardado de lana. En México, los obrajes textiles en donde se utilizaban técnicas españolas, se desarrollaron en la periferia de los centros urbanos. A comienzos del siglo XVII, la Corona prohibió que se emplearan indios de repartimiento, que fueron reservados a otros trabajos como la minería, las obras públicas y, sobre todo, la agricultura. Por lo tanto, las manufacturas reclutaron mano de obra esclava -que constituyó en muchos casos la mayoría de los obreros- y también a trabajadores libres, que ingresaban en el taller siguiendo las pautas fijadas por los gremios de artesanos: un período de aprendizaje que duraba generalmente tres años, y después la colocación como especialista tejedor. La mayoría de los aprendices procedía de los grupos de mestizos, negros y mulatos. En muchos casos también trabajaban allí presos, que se colocaban allí en vez de llenar las cárceles públicas, de todos modos insuficientes. Durante el siglo XVII algunos obrajes empleaban solamente esclavos negros, mulatos y asiáticos. Esta no fue empero una regla general y en Tlaxcala y en Texcoco se reclutaron trabajadores libres. La participación de los esclavos declinó en el siglo XVIII y hacia 1750, la competencia por la fuerza de trabajo se hizo más

intensa y se prefirió recurrir a la mano de obra libre, más barata que la servil. Sin embargo, aún se los encuentra en 1810, en las fábricas de Querétaro [Florescano, 1979; Super, 1976: 206].

Presos, hombres libres, aprendices, esclavos, vivían apiñados en el obraje, confinados en habitaciones sofocantes, privados de libertad de movimientos. En Coyoacán, en la periferia sur de México, el «trabajo» de un preso podía comprarse, obligando a éste a trabajar varios meses para devengar la deuda: cimarrones, cuatreros, maleantes ingresaban así en esos talleres cuya suciedad, mala ventilación y calor hacían de estos lugares «cárceles oscuras», como Alejandro de Humboldt pudo aún observarlo a comienzos del siglo XIX. Pero en el transcurso de la época colonial hubo controles e inspecciones, para vigilar las condiciones de los trabajadores, y la eventual legalidad del encierro. En 1673, siete mulatos, negros y mestizos fueron acusados de sodomía y quemados en la Ciudad de México. Una súplica de esclavos obrajeros de mediados del siglo XVII, «sujetos a servidumbre y oficiales de hacer paños», casados pero sin poder hacer vida maridable porque sus mujeres habían huido de ellos por miedo a quedar enganchadas en el taller, fue dirigida al arzobispo de México para que las esposas les fuesen devueltas. Este tipo de situaciones estaban aún vigentes a fines del siglo XVIII [Kagan, 1979; Aguirre Beltrán, 1972: 258-262].

En el obraje de la Limpia Concepción del Pedregal, situado en Coyoacán (México), una visita de 1723 describe los dormitorios llamados vulgarmente «la saca», donde dormían hacinadas treinta personas. Pero esas condiciones eran aún bastante buenas, si se las compara con otros establecimientos en los cuales los obreros dormían sobre la paja, sin tener siquiera una manta para cubrirse. Durante el día, los presos arrastraban grillos. Si desaparecía lana, eran azotados. Pero en los días de fiesta y los domingos, no trabajaban y se distraían con música y danzas, así como con placeres clandestinos, como el alcohol, los naipes y, para muchos, las relaciones ilícitas facilitadas por la promiscuidad. Los abusos de los dueños de obrajes fueron denunciados por los mismos obreros, en varias ocasiones, y a comienzos del siglo XVIII, el corregidor de México recibió quejas de malos tratamientos realizados en el obraje del capitán Terreros contra un mulato, que había sido encerrado allí para devengar una deuda que aumentaba cada vez más. Su hermana y su mujer lograron que las autoridades controlaran la fábrica y que liberaran al miserable deudor. Este tipo de incidentes revela las condiciones muy severas del trabajo fabril, pero también las posibilidades de intervención de los miembros de las clases bajas contra la injusticia [Greenleaf; 377-379].

En el Perú, los obrajes textiles funcionaron con mano de obra india, supervisada por capataces o mayordomos negros, de los cuales Guamán Poma de Ayala ha dejado una descripción muy dura. Durante todo el período colonial, los talleres indígenas presentaron las mismas características carcelarias que aquellos en que trabajaba una mano de obra esclava: encerramiento, prisiones, pocos alimentos, azotes, bajo la vigilancia de maestrillos «mulatos, negros, zambos o mestizos, por ser hombres crueles y enemigos de los indios» [AGI, Quito 134, 1740-1744]. El sistema de trabajo forzado, no las características intrínsecas de los que lo padecían, generaba un sistema de explotación al que tampoco los negros de ese virreinato lograron enteramente sustraerse. En el obraje de San Lázaro, en la periferia de Lima, donde la mayoría de los obreros eran esclavos, éstos eran tratados como presos, al igual que los indios o que los negros de México [Bowser, 247]. En 1681, tres pardos

naturales de esa ciudad, esclavos de Francisco Franco, vecino de ella, denuncian «el miserable estado en que se hallan con los rigurosos castigos y malos tratamientos que reciben de su dueño en un obraje de sombreros, donde se hallan cargados de cadenas, mazos de hierro, barretones, garapiñas y grillos, sin tener ningún descanso aun en días feriados, y que si alguna vez no entregan las tareas, les hace amarrar y azotar por las plantas de los pies y en la barriga, y demás desto derritiéndoles velas encendidas por todo el cuerpo dejándoles casi muertos, de que se sigue que huyendo de estos castigos se desesperan algunos echándose en las pailas hirvientes, ahorcándose o degollándose, a que se añade que los que son casados no les consienten tratar ni comunicar con sus mujeres».

El texto indica sin ambigüedad alguna de las sevicias que sufrían los desdichados, comparables en intensidad dramática a los testimonios que han sido conservados sobre el trabajo de los indios en los socavones de las minas. Los trabajadores de esa fábrica, conocedores de la legislación, invocan justamente la prohibición del servicio personal de los indios para pedir una mejora de sus condiciones. La Corona reaccionó con vigor, encargando que se respetara «la libertad que deben gozar como vasallos míos». Los esclavos pardos y cuarterones de los obrajes fueron declarados libres; los otros, si habían recibido malos tratamientos «no sólo haréis que se vendan a otro, sino que se proceda al castigo del exceso del poseedor como por derecho se debe, cuidando mucho del buen tratamiento que en lo natural y cristiano se debe a la miseria desta pobre gente»[Konetzke, II-2: 722-723]. La solicitud de los tres pardos de Francisco Franco indica, además del conocimiento de las posibilidades que la ley les brindaba, el estatus superior que gozaban los mulatos, principalmente los cuarterones, así como la decadencia del sistema esclavista en las manufacturas.

Las panaderías constituían también un centro de detención para pequeños delincuentes, cuando no eran enviados a empedrar las calles, a servir en los hospitales, o a la apertura de acequias. Los gremios rivales de los panaderos como los molineros, denunciaron regularmente los abusos que se cometían en esos centros. Los amos amenazaban a los esclavos que no cumplían con el jornal comprometido a meterlos en esos lugares sofocantes, donde las tareas comenzaban antes de la madrugada. También iban allí los que no encontraban amo cuando estaban puestos en venta o que no podían pagar las deudas contraídas. En 1787, una reglamentación redujo a cuarenta el número de las panaderías de Lima. Éstas debían estar localizadas en los arrabales para evitar los incendios. En cada establecimiento trabajaban unas diez personas, entre esclavos y presos. El pintor cuzqueño Tadeo Escalante, que pintó las paredes de las iglesias de Acomayo, reprodujo una escena en una panadería, donde negros y mestizos trabajaban, estando algunos de ellos encadenados [Flores Galindo, 1984: 165-167]. En Buenos Aires también existían panaderías con características similares, donde el trabajo se hacía «por lo regular con la gente más vil, más atrevida y más dispuesta a conspirar contra el amo, capataces y otros que le manda». Los documentos revelan, al pasar, que «entre varios esclavos que estaban amasando» se encontraban dos, uno de edad «con un grillete en cada pierna», y otro, muchacho, con un par de grillos. De hecho, los panaderos poseían varios esclavos, y cuando éstos se mostraban díscolos, eran castigados como lo fue el mulato del francés Dumont, instalado en Buenos Aires, «puesto en prisión en la misma panadería, y de aquella que impiden a los presos andar, aún con grillos, porque tienen que arrastrar otro peso, que de ellos pende». Este casti-

go duró ocho días y fue aligerándose paulatinamente [AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, fol.196].

La capital del nuevo virreinato del Río de la Plata recién instaurado en 1778 era poco mayor que una aldea, aunque la situación estratégica del puerto y el auge del contrabando infundían un dinamismo que superó en pocos años al de Lima. El problema mayor fue allí; la escasa mano de obra campesina, no sólo porque no había una población estable, pacificada y numerosa de indios, sino porque el desarrollo notable de la ganadería -a la cual se dedicaban muchos esclavos negros y castas de color- había ido en detrimento de las cosechas. De ahí que se obligara, por bandos sucesivos, a «todos los indios, negros y mulatos libres que anden vagando en esta ciudad», a alquilarse para la siega del trigo. Los documentos llaman a estas gentes «gauderios vagamundos», expresión que antecede la de «gaucho», que en todo el Río de la Plata hasta el sur del Brasil se aplica a los peones del campo.[1] La obligación de conchabarse para las cosechas iba acompañada de una batida militar para recoger a los recalcitrantes por los campos aledaños, pero también en las calles de Buenos Aires, en sus arrabales y sus quintas. Los que se negaran a trabajar en el campo debían ser destinados al empedrado de la ciudad [AGN-A, IX-8-10-5, fols. 14-16, 1784 y fol. 45 1745]. Montevideo, de fundación reciente, benefició de esa mano de obra forzada. Desde 1745, todos los «vagamundos y holgazanes» que no salieren de Buenos Aires, fueron desterrados al presidio y plaza de esa ciudad de la otra banda del río «a ración y sin sueldo por tiempo de 6 años», así como los negros libres, mulatos e indios que se negaran a conchabarse para las cosechas».

De hecho, la necesidad de encontrar braceros para la cosecha era tan fuerte en el Río de la Plata que durante el mes de enero las obras públicas y el trabajo de los obrajes debían ser interrumpidos para permitir a los peones dedicarse a las faenas del campo [AGN-A, IX-8-10-1, Bandos, 1745, fols. 7981].[AGN-A, BN 215, 1784-1791, documentos 2377, 2394, 2403]. El llamado Código Negro de 1789, aunque no llegó a entrar en vigencia, proclamaba que «la primera y principal ocupación de los esclavos debe ser la agricultura y demás labores del campo, y no los oficios de la vida sedentaria». En los últimos años del siglo XVIII, la crisis agrícola del Río de la Plata incentivó el tráfico de negros bozales traídos de África o del Brasil, ya que, sin esa mano de obra, «ni la agricultura ni la cría de ganado pueden prosperar. Para fomentar el desarrollo agropecuario se decretó, en 1791, que los bozales destinados a la agricultura no pagarían derechos de entrada, pero sí los que se adquirían para el servicio doméstico, que aún en esa época era la principal utilidad de los esclavos[Agn-A, BN 215, 1784-1791, documentos 2377, 2394, 2403]. En las postrimerías del virreinato, Juan Hipólito Vieytes, a través de su Semanario de Agricultura y Comercio, abogó por la prohibición de aplicar mano de obra esclava a los oficios «que la naturaleza ha destinado en nuestra patria exclusivamente a los hombres libres» [Rosal, 1982: 340-343].

2. Barrios peligrosos

La visibilidad de la gente de color en el siglo XVIII influyó en la percepción que tenían las elites de la ciudad, rodeada por barrios peligrosos que a cada momento amenazaban levantarse contra los pudientes. Los esclavos que pertenecían a familias modestas vivían en casa propia, y las actividades que ejercían les daban un amplio dominio de la calle.

De ahí que se los viese por todas partes. Algunos puertos, como Portobelo, estaban prácticamente en manos de los negros y de las castas, que vivían, como en el pasado, en el barrio de Guinea. Al arribo de los galeones, los españoles desocupaban las casas y arrendaban los cuartos a los comerciantes, «y los mulatos y otras familias pobres que se desalojan, van a vivir a Guinea». Pero el vecindario de lo que fue otrora un gran centro comercial, era en su mayoría de color, ya que los españoles preferían residir en Panamá cuyo clima era más benigno. Los que moraban por necesidad en esos barrios tenían una reputación dudosa [Juan y Ulloa, 1978 –1748-: 120-121 y 132-133]. En las grandes capitales no era fácil buscar a esos «vagos» y otros indeseables en las pulperías y tugurios urbanos, protegidos por el temor que suscitaba la plebe. A mediados del siglo XVIII, Lima se volvió una ciudad peligrosa, sobre todo, después del terremoto de 1746, que destruyó gran parte de la ciudad, facilitó los saqueos y llevó al centro de la capital familias e individuos de los arrabales, que se instalaron en chabolas de fortuna o en los conventillos adyacentes. Los asaltos en las calles se hicieron cada vez más frecuentes. Se consideró arriesgado cruzar el Rímac, ya que sobre la otra orilla del río se extendían barrios de gente baja, como San Lázaro. El poeta mercedario fray Francisco del Castillo frecuentó los barrios populares de Lima a mediados del siglo XVIII y describió los callejones de nombres tan evocadores como Petateros, Matamandinga, Belén, habitados por ladrones y prostitutas, pasajes angostos perpendiculares a la entrada, que tenían una sucesión de cuartos, servicios comunes y una pulpería [Flores Galindo, *op. cit.*: 155-162]. También se generalizó el robo a las casas, y los esclavos domésticos resultaron en muchos casos buenos informantes para los ladrones, a causa del conocimiento íntimo que tenían de las costumbres de los amos. A los zambos se les achacaba cuanto robo acontecía, y se convirtieron en el prototipo de las clases peligrosas. De todos los grupos híbridos, éstos eran considerados los más viles, por no tener mezcla con blanco.

La plebe estaba formada por esos marginales que eran las castas. El vagabundaje era patente en las calles de Lima. A los vagos se sumaban los esclavos en busca de jornal, que recorrían las calles hasta encontrar algún empleador. Los viajeros españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa habían notado la prostitución de las mulatas. Esta actividad no era nueva, desde luego, pero en el siglo XVIII empezó a ser considerada como un vicio, ya que anteriormente, los amos cerraban los ojos con tal de recibir el jornal de sus esclavas. En las fondas y tambos suburbanos, donde la promiscuidad era inevitable, se juntaba la «gente vil de la plebe», término englobante para designar a los mulatos, mestizos y vagos de las ciudades. El populacho carecía de oficios permanentes, contrariamente a los artesanos, los sirvientes y los esclavos. Muchos eran mercachifles o «zánganos», mote despectivo que fue aplicado a los que se dedicaban a esos oficios, y que los designaba como gente ociosa. Los «zánganos» pululaban en la Plaza de Armas de Lima o en la Recova de la Plaza Mayor de Buenos Aires, donde el uso de las bandolas, cajas desmontables que se instalaban sobre un caballete, valió a sus dueños el apodo de «bandoleros». Estas actividades formaban parte del sector informal de la economía, y muchos esclavos jornaleros las preferían porque les brindaban mayor disponibilidad y libertad.

Uno de ellos, esclavo huido de la chacra del Colegio de San Carlos, en 1809, al amparo de la situación política que agitaba por aquel entonces Buenos Aires, no quería trabajar como esclavo «después que en todo este dilatado tiempo ha vivido en la ciudad como

libre locando sus trabajos a diferentes personas, variando con frecuencia de conductores y de barrios… Por último, lo metieron en la cárcel, pero lo sacaron poco después para el servicio militar en 1813 [Aguirre, 1993: 55-60; AGN-A, X-43-6-7, Rescate de esclavos, 1813-1817]. Las profesiones que implicaban libertad de movimientos, como los saltimbanquis, artistas, banderilleros en las corridas e incluso toreros, eran buscadas por la gente de color. Uno de ellos, el pardo Mariano Ceballos, que cabalgaba el toro, tuvo tanto éxito que fue a España, donde exhibió su técnica curiosa. Francisco de Goya, fascinado por ese torero del Río de la Plata, le dedicó cinco dibujos de la serie de tauromaquia [Muñoz, 1970: 53-55].

La política virreinal de la Ilustración se propuso limpiar la ciudad de gente indeseable y practicó una política de mejoramiento de las vías públicas que dio resultados variables, siendo México la capital que más se desarrolló en esa época. Se abrieron alamedas, se intentó controlar la promiscuidad populachera de las riberas, lugares populares por excelencia ya que allí se reunían las lavanderas negras, formando una sociedad alegre y bulliciosa. Las playas del Río de la Plata fueron separadas por sexos, pero reuniendo a gente de toda condición. En Buenos Aires se logró eliminar el callejón del Pecado, que daba a los corrales de una plaza de toros que fue cerrada, próxima al barrio de Monserrat, habitado en su mayoría por negros.

3. Padrones

¿Cómo estaba distribuida la propiedad de esclavos? No poseer ninguno era un signo de pobreza, y aún gente de pocos recursos tenía su criado negro. Las castas con ciertos recursos también tenían por lo menos uno. El carácter heterogéneo de las fuentes dificulta la presentación de un cuadro general comparativo. Nos limitaremos aquí a dos casos, el de Lima y el de Buenos Aires, por ser dos ciudades con población importante de origen africano para las cuales disponemos de fuentes abundantes. A pesar de los errores que contiene la documentación, ésta corrobora los principos que hemos señalado al tratar de las características generales de la esclavitud urbana, a saber, la extensión en número de los pequeños propietarios, de uno o dos esclavos. De los 11132 sirvientes que tenía la ciudad de Lima a fines del siglo XVIII, un poco más de 9 000 eran esclavos. La domesticidad seguía siendo, como en el pasado, una ocupación de esclavos. Estos se distribuían principalmente entre las 500 familias propietarias de residencias importantes y, sobre todo, la domesticidad de color se hallaba en los monasterios y hospitales, establecimientos que poseían, en su totalidad, 445 esclavos. En las casas, los criados ejecutaban numerosas obligaciones domésticas, relativas al aseo, al abastecimiento de agua, a la cocina, al cuidado de los jardines, etc.; los hombres eran a menudo caleseros o cocheros. Esta ocupación perduró en México hasta comienzos del siglo XIX, como consta del testimonio del barón Alejandro de Humboldt.

Pero los esclavos que no residían en esas casonas residenciales, debían salir a las plazas a ganar el jornal, costumbre implantada desde el comienzo de la Colonia. A pesar de que las autoridades habían preconizado desde el comienzo que los esclavos se recogiesen en la morada de los amos, algunos de estos jornaleros podían vivir fuera del control del amo, con tal de cumplir con la obligación de la remesa del jornal. En 1770 se censaron en Lima 363 esclavos que vivían a jornal y que competían con las castas libres [Flores Galindo, *op. cit.*: 121-124]. En 1808, un padrón incompleto referente a la parroquia Santa Ana,

muestra que los grandes propietarios que poseían más de 20 esclavos constituían sólo el 3% del conjunto de propietarios, que acaparaba el 25.9% de la totalidad de esclavos. De esto se desprende que la mayoría de los amos sólo disponía de uno o dos criados.

Una observación análoga puede hacerse para Buenos Aires, aunque la fuente que brinda los datos que presentamos tiene sólo valor relativo. En efecto, se trata de un padrón efectuado en 1815 por las autoridades republicanas para la requisición de esclavos excedentes destinados a servir a la patria. Por lo tanto, tenemos sólo una evaluación de la población masculina, que no refleja enteramente la realidad de la situación, ya que muchos dueños de esclavos trataron de ocultar el número. Las cifras son de 2 083 esclavos y 1 168 amos. El 20,29 % de los amos tiene entre 2 y 3 esclavos; más de la mitad de los esclavos está repartidos cada uno en un amo. Estos pequeños propietarios son vecinos de pocos recursos cuya supervivencia se funda casi exclusivamente en el jornal que aporta el sirviente. De ahí, como veremos, las reticencias a desprenderse de la fuente casi exclusiva de ingresos. Un 5,05% posee entre 4 y 9 esclavos. A pesar de sus fallas, el padrón nos brinda una serie de informaciones interesantes sobre la propiedad de esclavos en una fecha ulterior a la ley de libertad de vientres, de 1813. Las listas establecidas por cuarteles - barrios en este caso- muestran que la mayoría de los propietarios posee uno o dos esclavos. Estos son pulperos, comerciantes, quinteros, horneros, estancieros o reseros. Al otro extremo de la escala social tenemos a las instituciones religiosas y a los hospitales entre los mayores propietarios de esclavos: veinte en el convento de Santo Domingo, catorce en el de San Francisco, veinticinco en el hospital de los Betlemitas. Sólo dos particulares poseen más esclavos que estas instituciones, veintiséis negros cuyo dueño era un «europeo», es decir un español, y por lo tanto requisables, y treinta y cuatro, propiedad de un «americano» [Aguirre, *op. cit.*: 60-62; AGN-A, Gobierno, IX-18-8-11].

El estudio de la manumisión es importante por varias razones. Desde un punto de vista comparativo, el fenómeno es un indicador del grado de rigidez o de apertura del sistema esclavista, y permite, además, analizar su desintegración. Pero también nos interesa porque las modalidades: gracia o rescate, son reveladoras de la participación de los esclavos a la adquisición de su libertad. El estudio de las cartas de libertad consignadas en los archivos notariales debería brindar, para Hispanoamérica, un cuadro de las variaciones regionales y de los distintos parámetros que inciden. Desgraciadamente existen pocos trabajos sistemáticos, y los que disponemos abarcan períodos diferentes. Si prescindimos aquí de los trabajos efectuados en el Brasil, para América española podemos contar con la comparación entre México y Lima efectuada por Frederick Bowser, para el período comprendido entre 1580-1650, Lowell Gundmundson, para Costa Rica entre 1648-1824, Lyman Johnson, para Buenos Aires entre 1770-1810 y finalmente, Carlos Aguirre para Lima nuevamente, entre 1840-1854. Se trata por consiguiente de un cuadro muy incompleto, del que podemos sin embargo señalar los puntos comunes.

En los distintos períodos considerados se observa una tendencia a manumitir más fácilmente a las mujeres, cuyo número es casi el doble del de los hombres, salvo para Costa Rica, donde el desequilibrio entre los sexos tiende a compensarse. Las cartas de manumisión señalan si el esclavo manumitido nació en la casa del amo o fue comprado. En Buenos Aires, según Lyman Johnson, los esclavos que habían nacido en casa del amo tenían más posibilidades de ser manumitidos que los que habían sido comprados. Asimismo, los

mulatos obtenían más fácilmente la libertad que los negros. De los 995 esclavos manumitidos en Buenos Aires, sólo 55 habían nacido en África. Este autor precisa que las relaciones paternalistas entre amos y esclavos fueron proporcionales al desarrollo económico. Cuanto más alto era el precio del esclavo, más distantes eran esas relaciones. En Buenos Aires, entre 1776 y 1810 -desde la creación del virreinato hasta el primer grito de independencia-, se consignaron 1 482 manumisiones, de las cuales el 60% fue obtenido por los propios esclavos, gracias a sus esfuerzos y al de sus familiares. En todas las ciudades de Hispanoamérica, la alforría gratuita, como don del amo, existió, pero sólo en México esta modalidad fue superior al rescate. A mediados del siglo XVIII, una corriente de manumisiones asesta un golpe casi definitivo al sistema esclavista, que queda marginado de la vida económica. En las minas novohispanas, por ejemplo, trabajan exclusivamente mulatos, pero de condición libre, y sólo en casos de emergencia se recurre al trabajo esclavo. Contrariamente a lo que la costumbre estipulaba, muchos esclavos viejos no fueron manumitidos y tuvieron que rescatarse a sí mismos [Aguirre Beltrán, *op. cit.*: 284-285; Johnson, 1979: 261-271; Aguirre, *op. cit.*: 211-229].

4. La casa y la calle

Ya hemos indicado la importancia de los esclavos domésticos desde comienzos de la Colonia. Los esclavos fueron un lujo en las ciudades hispanoamericanas, una ostentación de prestigio y de riqueza para el amo. Para las capas medias fue también una necesidad. En las casas pudientes, los esclavos vivían en la intimidad de los amos. Domingo F. Sarmiento nos brinda una imagen evocadora de esas casonas en sus *Recuerdos de Provincia.* En la ciudad provincial de San Juan (Argentina), durante la última época de la Colonia, una parienta de su madre, doña Antonia Irarrázabal, vivía rodeada de servidores negros. En su alcoba «dormían dos esclavas jóvenes para velarle el sueño. A la hora de comer, una orquesta de violines y arpas, compuesta de seis esclavos, tocaba sonatas para alegrar el festín de sus amos; y en la noche, dos esclavas, después de haber entibiado la cama con calentadores de plata y perfumado las habitaciones, procedían a desnudar al ama de sus ricos faldellines de brocato, damasco o melanita que usaba dentro de casa, calzando su cuco pie media de seda acuchillada de colores, que por canastadas enviaba a repasar a casa de sus parientas menos afortunadas». Una o dos veces al año, se cerraba la puerta de calle y en el patio interior más grande se cubría literalmente de cueros repletos de monedas de oro tendidas al sol, «mientras que dos negros viejos que eran depositarios del tesoro, andaban de cuero en cuero revolviendo con tiento de sonoro grano» para quitar el moho de las monedas.

Las personalidades del mundo administrativo y político tuvieron desde siempre un número muy elevado de esclavos, que marcaban su prestigio. Don Francisco de Paula Sanz, intendente de la real hacienda y del ejército durante el virreinato del marqués de Loreto (1784-1789) se rodeó de un cortejo de lacayos vestidos de manera lujosa. Francisco Depons, refiriéndose a la ciudad de Caracas, afirma «que se cree que la riqueza de una casa está en proporción al número de esclavos de ella». Pocos esclavos indican en el amo tacañería. «Cualquier blanca, aunque su fortuna no se lo permita, va a misa acompañada de dos esclavas negras o mulatas. Las verdaderas ricas llevan cuatro a cinco esclavos[...]. En Caracas hay casas que tienen doce o quince esclavas, sin contar con los sirvientes de los hom-

bres»[Acosta Saignes, 1984: 197]. Estas pautas señoriales, que ya estaban presentes en el momento de la implantación del sistema, se mantienen hasta la independencia. Formar parte de una casa implicaba participar en los eventos importantes. En el Caribe, pero también en Lima y en el Río de la Plata, los funerales se caracterizan por clamores y gritos desaforados, seguidos de una relación sobre las virtudes y defectos del difunto. Las esclavas celebran también el velatorio, como hemos visto al hablar de los fandangos [Juan y Ulloa, *op. cit.*: 55].

5. Jornaleros

Si bien es cierto que teóricamente los esclavos de «guardar» se distinguían de los jornaleros, sistema que caracterizó desde el comienzo la esclavitud urbana, es necesario matizar esa oposición ya que muchas familias acaudaladas también utilizaban a sus esclavos para que les aportaran el dinero que ganaban. La Corona trató de remediar esos abusos. En el Nuevo Reino, y sobre todo, en Cartagena, no había otros criados que los negros y excepcionalmente algunos mulatos, y «pudiendo una familia regular estar bien servida con cuatro esclavos, dos de cada sexo, y la casa de mayor tráfago con doce por mitad, había algunas familias que tienen a grandeza el mantener todos los que nacen en la casa, sean o no de matrimonio, de suerte que algunas de éstas en once esclavos y trece esclavas, casi todos son haraganes [...] que otras familias mantienen un número excesivo no para ocuparlos en las casas sino para enviarlos fuera a ganar el jornal, y aunque una porción de éstos forman con utilidad del comercio las cuadrillas que se ocupan en la carga y descarga de los navíos, hay otros a quienes sus dueños reparten por la ciudad a distintos trabajos». Cuando el esclavo no traía a la casa del amo el jornal acostumbrado, era azotado.

El número de esclavas era aún superior e inclusive duplicaba el de los hombres «porque algunas familias tienen catorce, dieciséis y aun diecisiete para que vayan a ganar el jornal vendiendo tabacos, dulces y otras cosas, de que se sigue que si la esclava no es de conciencia escrupulosa (cosa rara en esta gente), o no puede vender lo que le da su ama, es preciso procure, sino quiere ser castigada cruelmente, sacar por medios ilícitos el jornal». Por añadidura, si la negra no paría cada año, aumentando así el número de mano de obra de la que disponía la familia, era vendida por inútil. Este sistema de explotación de las jornaleras facilitaba la prostitución, puesto que las mujeres, obligadas a traer una suma fija de dinero, salían a deshoras por las calles. La responsabilidad de esta situación era imputada al ama «y no falta alguna tan desalmada que en dándola la esclava un tanto cada mes, la permite vivir a su libertad en casa aparte siendo tropiezo de la juventud» [Konetzke, III-1: 260-261].

En La Habana encontramos los mismos problemas, como consta de la cédula despachada al gobernador, contra los excesos hechos a los esclavos jornaleros «pues es bastante dolor el de su cautividad, sin que también experimenten el destemplado rigor de sus amos» [Konetzke, III-1:40]. Estamos a comienzos del siglo XVIII, y los textos tienen ya un tono «ilustrado» que contrasta con el rigor de la práctica cotidiana. En la misma época, una real cédula ordena que los gobernadores y justicias no consientan que con los esclavos ejecuten sus dueños excesos ni crueldades. Se denuncia también el escandaloso abuso de enviar a las negras y mulatas a ganar el jornal saliendo al público, las más de ellas desnudas, con notable escándalo, pasando a cometer muchos pecados mortales [Konetzke, III-1: 113].

¿Cómo funcionaba el sistema concretamente? ¿Qué experiencias humanas podemos rescatar del pasado? Las voces que reproducimos aquí provienen del final de la época colonial. Las hemos recogido en los legajos de solicitudes de esclavos de la ciudad de Buenos Aires. Los testimonios son suficientemente detallados para permitirnos ver la faz opaca de esta esclavitud «benigna», pero también, para captar lo que ya hemos vislumbrado a lo largo de la época colonial: la capacidad del negro a utilizar y a manipular la legislación para obtener, si no la libertad -aunque ésta fue siempre la meta primera- al menos el cumplimiento de los derechos que les incumbían: el poder cambiar de amo, el denunciar los abusos, el obtener papel de venta, el poder hacer vida maridable. El interés de esta documentación reside en las informaciones sobre la vida cotidiana, los desplazamientos y las formas relativas de libertad que alcanzaron estos esclavos, así como la utilización de la coyuntura política, el recurso a la ideología del progreso. El ejemplo de Buenos Aires no es extensible a todas las ciudades, así como la pardocracia de Caracas constituye también un caso particular. Pero nuestro propósito tiende a mostrar cómo una misma institución arraigada en Hispanoamérica durante casi tres siglos evoluciona en función de los imperativos económicos y de los acontecimientos políticos excepcionales. Recordemos que en México este tipo de esclavitud estaba casi extinguida; en el Perú, la tensión étnica que dio origen a la sublevación indígena de 1780, y el temor del alzamiento de las castas, así como la existencia, cerca de Lima, de grandes plantaciones que utilizaban mano de obra esclava, produjeron problemas específicos. En Buenos Aires, el establecimiento de una frontera entre la «civilización» y la «barbarie indígena», así como la existencia, al norte del Río de la Plata, de un territorio, la Banda Oriental, disputado entre España y Portugal, configuró otro tipo de problemas. Sin contar con que en esa ciudad austral siguieron llegando negros bozales de África, así como esclavos del Brasil, hasta los primeros años del siglo XIX.

Los precios variaban en función de la edad, de las fuerzas y de la presencia o no de «vicios» o «tachas». En general, el precio aumentaba con el aprendizaje y la experiencia, de modo tal que un esclavo tasado en 300 pesos podía duplicar su valor, lo cual para el siervo era una traba para la compra de su libertad. En algunos casos, el amo adquiría al servidor cambiándolo por otra mercadería, como por ejemplo, ladrillos [AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, leg.60, fol. 197, 1795]. Había esclavos que, como Antonio, eran adquiridos «para sólo trabajar en la calle», con la condición de entregar todos los meses el dinero ganado hasta alcanzar el valor del precio pagado por él. Pero esta situación era ambigua, y los amos se aprovecharon en general de ello. Otros consideraban que estaban eximidos de darle alimento «ni vestuario para que le taparen sus carnes, ni casa donde viviere». Algunos señores, so pretexto generoso, entregaban a la hija esclava a sus padres, de condición libre, y que vivían por separado, para que la criaran y la alimentaran, recuperándola para el servicio cuando era mayor [AGN-A, IX-35-5-3, Gobierno, 1758-1760].

Los amos podían también costear al jornalero, cuando éste era reputado hábil, una «tienda de su oficio», con la condición de que entregase lo que produjese. Pero si el esclavo tenía éxito en su profesión, era difícil controlar sus ganancias, tanto más cuanto esas actividades brindaban al sirviente una libertad de movimientos considerable. El mulato Basilio Baldés, que trabajaba en una barbería como sangrador, se negó a volver diariamente a casa de su amo a comer, a cenar y a dormir, como ése lo había exigido, «excusándose con

mentiras y embustes de ocupaciones», hasta que finalmente el esclavo solicitó que se le dejara dormir en la tienda, «que estaba agregado» pero que se le diese de «comer de balde». El amo aceptó pues dependía de los jornales del negro. Notemos que en este ejemplo, que no es excepcional, la condición de esclavo está subordinada a una relación personal de dependencia designada por el término de «agregado», que se refiere al que vive en casa ajena a costa de su dueño. En este caso preciso, el maestro barbero, un pardo por cierto, que lo empleaba [AGN-A, IX-35-5—3, Tribunales].

En cuanto a las esclavas, se consideraba como una marca de estima haberla comprado no «para mandados en la calle», sino para servir dentro de la casa, donde estaban al amparo de tentaciones deshonrosas. Aunque las esclavas prefiriesen sin duda la libertad de movimientos, denunciaron ante el Defensor de Pobres, cuando se presentó la ocasión, el hecho que sus amos las enviaran por recados: «porque ha habido ocasiones que hasta las 10 de la noche la han mandado a llevar cigarros a casa de don Manuel Robles y el Señor Ministro de Marina cuya ordenanza los recibía [...] «y que jamás (el ama) la embarazó el que saliese a la puerta de la calle, antes por el contrario, todos los días de fiesta la señora misma la mandaba salir a dicha puerta con unos niños que ha criado en casa». La misma esclava declara que en el servicio doméstico, hasta los días de fiesta los criados debían amasar hasta altas horas de la noche «sucediendo muchas noches que por recogerse tan tarde no se desnudaba, atendiendo a lo que la hacía madrugar para hacer lo que se ofrecía en casa» [AGN-A, IX-36-5-3, 1777].

En muchas ocasiones, el esclavo para el trabajo de la calle argumentaba que sus ocupaciones -«el trabajo de su libertad»- no le permitían procurarse el alimento, ni pagar por la bula de alforría que los amos pretendían hacer endosar al sirviente. El dicho Antonio, barbero jornalero de Buenos Aires en 1777, «habiéndole suplicado le diere una por Dios, me respondió que no tenía obligación, pues no era su esclavo, y que así trabajara para embolso de su dinero». Estos casos de explotación eran frecuentes. La separación de los jornales del rescate constituía un abuso, y en el caso preciso el desdichado ya le había remitido 531 pesos -que constaban en un «apunte», pero debía pagar 270 pesos suplementarios para comprar su libertad- un precio medio. Otro motivo de conflicto eran las cuentas, que el amo no llevaba o que impugnaba. Pero entregar carta de libertad al esclavo calificado, era para muchos amos una deposesión insoportable: el de Antonio rechaza el convenio de alforría diciendo que «habiéndolo comprado, no habrá de ser para que el negro hiciese suyo el fruto de lo que trabajaba»[AGN-A, IX-13-1-5, 1777]. Es difícil encontrar justificación más cínica de la esclavitud.

En otros casos el amo, haciendo muestra de un espíritu competitivo, prefirió vender fuera de la tierra un esclavo muy preparado pero insolente «para que otro no disfrutase de mi trabajo». El protomédico Miguel O'Gorman no quería desprenderse de su esclavo cuyos talentos eran múltiples ya que confeccionaba pelucas como «el mejor de Buenos Aires», siendo además cocinero, peluquero, y «criado general para toda la casa». El aprendizaje de esos oficios le había llevado 17 años y el protomédico consideraba que sólo un precio de venta muy elevado, de 600 pesos, podía justificar la venta. Naturalmente el esclavo no encontró comprador, pues la suma en la que había sido tasado era excesiva, y volvió a casa de su amo, quien había sido reprendido por las autoridades [AGN-A, IX-3-1-5, 1795]. Otros

amos exigían, además del jornal, que el esclavo realizara una serie de tareas previas en la casa. Miguel Ruiz pagaba a su amo tres reales diarios de jornal y fuera de ello «todas las mañanas tengo que calentar el agua, tirar del pozo, llenar las casuelas de las parras, llenar las tinas de agua de los caballos, y después de esto ir a trabajar». Pero el amo le aumentó el jornal que le debía pagar a 4 reales, lo cual era desmesurado en esa época (1789) «por no haber trabajo en la calle» [AGN-A, IX-13-1-5]. El despecho podía incluso llevar al amo a destruir la carta de libertad que le había sido otorgada legalmente a un esclavo.

Estos testimonios no sólo muestran los conflictos que suscitaba la entrega del jornal sino que, además, indican otros aspectos litigiosos del sistema. El esclavo que solicitaba cambiar de amo -uno de sus derechos- debía él mismo encontrar comprador al precio que había sido tasado, muchas veces en forma arbitraria o excesiva, como lo muestra el ejemplo del criado del protomédico. Por otra parte, el plazo que se le daba para encontrar un nuevo dueño era siempre muy corto, con lo cual el esclavo podía difícilmente hacer uso de ese derecho. Las razones invocadas para cambiar de amo aludían al incumplimiento de las obligaciones de éste: asegurar el mantenimiento, la vestimenta y respetar a las parejas casadas. Durante la segunda mitad del siglo XVIII se multiplicaron los reclamos de los que «padecían desnudeces», ya que, contrariamente a la costumbre, los dueños, sobre todo si eran de recursos modestos, exigían que los esclavos adquirieran estas prendas con su propio peculio. A eso se añadía la acusación de malos tratos, sevicias y otras violencias.

6. Recursos jurídicos

Frente a situaciones de este tipo, los esclavos tenían el recurso de pagar a un abogado para que defendiera su causa. En Buenos Aires, a comienzos de la época virreinal, que coincidió con el apogeo del pensamiento ilustrado, el Defensor de Pobres redactaba las solicitudes y las dirigía al virrey, «padre de pobres esclavos y director de ricos», que podía deliberar directamente -por ejemplo: «Désele papel de venta para que este pobre esclavo pueda pasar a otro dueño que le trate con más humanidad»- o bien remitir el pleito al alcalde de primer o de segundo voto, para que efectuaran una encuesta más detallada y administraran. El virrey Pedro Cevallos, primero del Río de la Plata, y vencedor de los portugueses en Colonia de Sacramento, recibió numerosas solicitudes, alentadas sin duda por la atmósfera de jubileo que acompañó la creación del virreinato.

El Defensor de Pobres, en el último tercio del siglo XVIII, desempeñó un papel considerable en la propagación de las ideas liberales hostiles a la esclavitud, o por lo menos, a los abusos de la institución. Es posible que en Buenos Aires, ciudad periférica en expansión y abierta a las ideas europeas, la influencia de esos abogados ilustrados fuera mayor que en otros virreinatos, o en todo caso más temprana. Carlos Aguirre nos brinda numerosas causas emprendidas por el «Defensor de menores» en Lima, después de la independencia, pero éstas son más tardías -primera mitad del siglo XIX- y se sitúan en una corriente abolicionista. De la documentación reunida en los fondos «Solicitudes de esclavos» de finales de la época colonial en el Río de la Plata, surgen reivindicaciones sorprendentes. Por ejemplo, la de «Francisco del Rosario, postrado a las plantas de Vuestra Excelencia, y todos los siervos de esta república», solicitud que indica una toma de conciencia general, o inducida por el Defensor. Estos esclavos felicitan a Cevallos por su campaña victoriosa, y bendicen el

triunfo «que bien podemos decir con el profeta Zacarías, Bendito sea el Señor Dios de Israel que envió nueva redención a su pueblo». A continuación exponen las desdichas que sufren y piden que se les rebaje su valor en compensación por los años que han servido. Pero Cevallos, disgutado quizás por esas referencias mesiánicas, declara que no ha lugar [AGN-A, IX-3-1-5, 1777]. Ese mismo año, en ocasión de un proceso intentado por una mulata libre para rescatar a su hija esclava, aquella produce un documento en nombre de «Nosotros, los más humildes vasallos de Vuestra Majestad, inclusive todos los esclavos que al presente nos hallamos en esta ciudad de Buenos Aires», en el cual suplican que el rey les conceda «algún alivio a nuestra opresa servidumbre». Los esclavos expresan su fidelidad constante y piden que al cabo de diez años de servicio se les otorgue la posibilidad de adquirir la libertad a un precio bajo [AGN-A, IX-36-5-3, Tribunales, 1777].

Varios documentos presentan argumentos inspirados en el espíritu de las luces. Un esclavo pide papel de venta después de 17 años de servicio por malos tratos y porque «jamás le trata como a racional, y no pudiendo ya el que representa tolerar semejante servidumbre [AGN-A, IX-3-1-5, 1778] José Atanasio tiene sólo 17 años pero conoce los recursos que le brinda la ley y acude al Defensor de Pobres para obtener carta de libertad, diciendo «mi amo, en que contra los sentimientos más íntimos del derecho natural se opone a que yo compre mi libertad y la adquiera por medio del dinero en que puedo ser vendido, cuando todos deben conspirar a abolir la esclavitud como repugnante a nuestra religión» [AGN-A, IX-56-12, Tribunales, 1777, fol. 15]. Estos testimonios fueron inspirados probablemente por el Defensor, pero no puede excluirse tampoco que algunos esclavos se hayan familiarizado con temas políticos discutidos en las casas de los amos. Cabe recordar que una de las obras extranjeras que alcanzó mayor difusión en Hispanoamérica fue *El Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, publicado en 1763, pero difundido en los años sucesivos en el continente.

No siempre era fácil para los esclavos defenderse contra gentes poderosas. La parda María Petrona experimentó duramente la «justicia de clase». A instancias de su amo, que era regidor, el alcalde de la ciudad rompió «temerariamente» su carta de libertad. Como ese gesto había tenido lugar en público, la parda recurrió a los testigos, que contestaron en forma evasiva, argumentando que no sabían lo que el dicho papel contenía. Después de denunciar «la conspiración de los testigos», María Petrona recurrió a un indio oriundo de Potosí, «católico, de aceptados procederes, vida y costumbres». El hombre, por su aspecto, hizo una pésima impresión al juez y al escribano, que bajo un pretexto fútil, lo hicieron meter preso. No sabemos en qué concluyó el pleito… [AGN-A, IX, 40-4-3, Tribunales, 1777].

Los abogados de los amos tampoco quedaban cortos de argumentos, aunque éstos fuesen un tanto arcaicos, puesto que se fundamentaban en Justiniano, las Siete Partidas y Solórzano. Según ellos, la esclavitud, aunque contraria al derecho natural, estaba fundada sobre el de las gentes. De modo más convincente, se comparaba la condición de los negros porteños a la de los otros esclavos del continente: «Los esclavos de esta capital viven felizmente y, por lo general son tratados con la mayor humanidad. Son mantenidos con abundancia. Innumerables de ellos están vestidos de un modo que muchos libres y de otra condición tendrían a buena suerte traer la ropa que ellos usan. El Defensor que ha corrido desde la capital de Lima hasta ésta y visto las principales ciudades, villas y lugares de ambos

virreinatos, asegura, fiado en sus observaciones, que en ninguna otra los esclavos son tratados más humanamente, más socorridos en sus necesidades y, por lo general, que menos trabajan [...] Una constante experiencia hace ver que a poco tiempo de venidos los negros de Guinea, y de abrazada nuestra sagrada religión, pierden su rusticidad y ferocidad, y hasta el amor del suelo patrio» [AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, leg. 60, 1795, fols. 204-205]. A pesar de las fórmulas retóricas que contienen, estas declaraciones traducen el sentimiento general que imperaba en Hispanoamérica respecto a las modalidades rioplatenses de la esclavitud, fundamentalmente urbana y en un medio social más abierto al cambio que el de otras ciudades del continente más tradicionales.

7. Variar de dominio

Variar de dominio era uno de los derechos del esclavo, si su amo no satisfacía sus obligaciones elementales de alimentarlo, tratarlo bien, vestirlo y permitirle casarse según su deseo. Veamos ahora algunos ejemplos concretos del procedimiento. La voz de Juan Negro, que no siente «desnudeces ni trabaxos, señor, el comer siento que muchos días solo con yervas del campo me paso, como se podrá justificar con los vecinos de mi amo», ha sido transcrita en discurso directo por el Defensor, que transmite de ese modo la emoción contenida en la deposición. Otros, como Juan Vicente Negro, no tienen motivos tan fuertes; el amo le da un plazo de cinco días para buscarse otro nuevo, y el esclavo desaparece «viviendo como si no tuviera amo». Al final obtiene satisfacción el esclavo [AGN-A, IX-3-1-5].

En primer lugar, el esclavo debe obtener el consentimiento del amo para que éste le dé papel de venta. Una primera negociación concierne el precio en que será vendido, siempre excesivo, ya sea porque el esclavo se rescata a sí mismo o sus familiares libres se esfuerzan para reunir el dinero, ya sea porque un precio alto vuelve más problemático el hallazgo de un nuevo amo. Es fundamental, por lo tanto, solicitar rebaja, pero eso sólo puede hacerse en desmedro del propio esclavo, que arguye los achaques de la vejez o sus incapacidades físicas, sus «tachas», lo cual puede redundar en su detrimento. Cuando el amo no cede y el precio se mantiene alto, el esclavo se pasea por las calles como si estuviera libre, pero sin encontrar comprador. Esa situación es peligrosa ya que puede entonces ser vendido «fuera de la tierra», o estar obligado a regresar con el amo del cual quiere separarse, por no tener otro recurso: no hay que olvidar que si bien había gente que podía refugiarse entre los suyos o perderse en la muchedumbre de la ciudad, lo más frecuente era para el esclavo no tener ni techo ni comida y encontrarse en un estado peor aún, pues podía ser recogido por vago y destinado a las obras públicas. Juan Rodrigo, por ejemplo, al obtener carta de libertad cruzó a Montevideo, «en donde, por no andar sin algún abrigo, me agregué al servicio de don Domingo de Irrazával, el que hasta el presente me ha tratado peor que a un esclavo» [AGN-A, IX-3-1-5, 1777]. El caso es revelador de esa frontera tenue entre la esclavitud y otras formas precarias de concertaje, así como de la interpretaión que se daba al concepto de libertad. Los esclavos de los jesuitas también se hallaron en una situación dramática después de la expulsión de la Compañía. Los que estaban casados quedaron en los conventos, trabajando en las faenas diarias sin saber si son o no libres y sin recibir ración.

Joachim la Moré era un esclavo muy competente, que llevaba el apellido de su amo, un maestro farolero francés. Conocía su oficio a la perfección -era el mismo que el de su

amo- y también sabía hacer fuelles, fabricar jabón de olor y pomadas. Mientras estuvo soltero, sostenía el amo, el negro fue muy dócil, pero en cuanto se casó se volvió muy impertinente, amenazándole incluso de muerte. Aprovechando los descuidos del francés, que bebía mucho, el esclavo trabajaba para sí. Joaquín, que había servido al farolero durante 9 años, «trabajando en tienda y venta de calle», pide el cambio de amo a causa de las angustias y prisiones que pasa «por el enfurecido genio de su amo». Más aún, Joaquín sugiere que hay otros motivos de quejas «sin hablar otra cosa por no corresponder a la lealtad con que procede un esclavo». Pero finalmente, el farolero halla el argumento decisivo: si el esclavo se va, él pierde los intereses de su comercio. El precio en el que es tasado, 600 pesos, impidió probablemente a Joaquín encontrar comprador [AGN-A, IX-3-1-5, 1777].

El caso de las mujeres es un poco distinto, ya que en las quejas que formulan respecto al comportamiento del ama filtra el sentimiento de haber sufrido de su ingratitud. María Dorotea sirvió 30 años a su señora, y le crió todos su hijos «a sus pechos». La mujer es coja y vieja, y el ama la trata «tan injuriosamente que es imposible aguantar». Pide que se le reconozca la alforría por su edad avanzada. Otras aluden a los hijos que dejaron a sus dueños, como María Nicolasa, que ha servido a su ama con la condición de darle «productos de doce hijos esclavos», pero sólo tuvo cuatro, y uno de ellos vendido. Gerónima solicita que se obligue a su amo a que modere el precio en que quiere venderla «con reflexión a que le deja cuatro hijos y que por su edad no merece el que solicita» [AGN-A, IX-3-1-5, 1777-1789]. Estas esclavas pensaban pagar la libertad con los hijos que dejaban, pero ese acuerdo tampoco es respetado por todos los amos. En ciertas ocasiones, esto redundaba en contra de las justas exigencias de las criadas y servían de pretexto para que el ama invocara, para desprestigiarlas, la ausencia de sentimientos maternos de sus esclavas: «Verdaderamente -declara una señora que pretende conservar una esclava e impedir que sea rescatada por sus progenitores, que son libres- la dicha Eulalia no sabe las obligaciones de una madre de familia, porque no ignorando yo que para el otro hijo que tiene esclavo, le dio su padre el competente dinero para su libertad, y lexos de cumplir con su precisa obligación de su rescate, lo invirtió en el suyo, dejando siervo al que debía ser libre por gracia y beneficio de su padre» [AGN-A, IX-36-5-3, leg. 101, Tribunales, 1777]. De hecho, los documentos sugieren que los adultos rescataban en primer lugar su propia libertad y luego abogaban por la de sus hijos. Queda por hacer el estudio en profundidad de la reconstitución de las familias de libertos en las ciudades hispanoamericanas.

La mayoría de la veces los esclavos se redimían con sus propios ahorros, pero también podían ser ayudados por miembros de la familia que habían adquirido la libertad. Un padre libre puede rescatar a un hijo esclavo, haciendo valer el argumento de malos tratos. Pero esos casos dan lugar a discusiones sobre las potestades contradictorias del padre y del amo. Una mujer libre rescata con su trabajo de coser y planchar a su marido. Otros pueden «buscar entre sus paisanos quien le preste dinero para su libertad». En ciertos casos, un vecino compasivo podía prestar dinero al esclavo. Juliana García había solicitado al amo de su marido una carta de libertad, pero «se ve claramente que este caballero no se mueve a executar el orden». El dinero «se lo suplió a la que representa con el cargo de entregar la carta de libertad en prendas hasta satisfacer 120 pesos que le prestó don Jayme Nadal». Este señor fue a ver al amo del esclavo para hacerle saber que, efectivamente, le había fiado

ese dinero para pagar la carta de libertad -la mujer había sido acusada de robo-. Don Jayme había arriesgado esa suma y pidió que se le amortizara, pagándole un tanto por mes. Era pues fundamental que el criado pudiese trabajar para pagar la deuda. La suplicante agregó que se había sacrificado durante tres años para conseguir «el importe de la libertad de su marido», lo cual le costó «sudores de muerte, vergüenzas y aflicciones sin término», a lo cual se sumaba la lidia «con un poderoso, siendo ella una miserable mujer y no valer más que lo que puede granjear su fatiga». El marido le costó no sólo el precio de la carta de libertad, sino la ropa que llevaba y las medicinas. El amo, que estaba viudo, no había querido separarse de ese criado fiel, aunque le sobraban criados que le sirvieran «porque así suyos como del juzgado de bienes de difuntos que ejerce, le abundan con exceso». El señor Rivadavia -nombre del amo- aparece en el testimonio como un prevaricador de los bienes adjudicados al cargo que ejerce. Pero para contradecir los pretextos que éste pone para conservar a su criado, es necesario denigrar la lealtad del servidor. Tenemos aquí, como en todas las solicitudes de rebaja de precio, una desvalorización del sujeto para obtener la libertad. El esclavo ha estado arrumado durante dos años sin servir; el señor Rivadavia, por su parte, ha dicho al protomédico que su criado le robaba... No faltan las alusiones a lo malos tratamientos, golpes, palos, bofetadas, y, para colmo, «cuando (el amo) llama con la campanilla a los criados, si se le presenta por delante éste, luego lo despide con ironía y coraje, como cosa que abomina» [AGN-A, IX-3-1-5, 1787].

Cuando el deseo de cambiar de amo se ve contrariado, el esclavo opta por la fuga y se refugia en los arrabales de la ciudad donde puede ocultarse con relativa facilidad. Pero esas audacias dan un mal ejemplo y el amo debe movilizarse para recuperar al prófugo. María Bartola, una joven mulata, «amedrentada por el mal tratamiento que le daba su señor», tomó la determinación de salirse furtivamente de la casa, utilizando una escala que le procuraron los criados de la casa vecina para saltar la tapia. El amo argumentó que ese gesto lo ponía en peligro, a él y a su familia. La esclava le fue devuelta, y finalmente le otorgó carta de libertad por un monto razonable. Este caso revela la existencia de solidaridades y de complicidades entre los esclavos [AGN-A, IX-35-5-3, Tribunales, 1766].

Los casos de manumisión graciosa concedida por el amo, en el testamento, también provocan litigios, ya que los herederos no tienen en cuenta estas cláusulas y reclaman al criado. Juana Buztinaga, parda esclava del contador oficial difunto, don Juan de Buztinaga, fue declarada libre por voluntad de su amo. Sin embargo, el compadre de éste, secundado por un mercedario, pretende que en su lecho de agonía el contador le entregó la esclava. Como no constaba en ningún documento, la parda y sus hijos fueron declarados libres por la ley, apartándolos del compadre abusivo para evitar represalias [AGN-A, IX-3-1-5, 1787].

Contrariamente a una opinión general sobre la desintegración de la familia esclava, los rescates de la libertad por parte de un familiar, de los cuales hemos dado aquí algunos ejemplos, muestran que esos lazos afectivos eran muy fuertes y que todos los sacrificios eran buenos para conseguir la alforría de un hijo, de un marido o de una esposa. La libertad condicional aparece con relativa frecuencia. El amo da la libertad al esclavo a condición de que éste le acompañe durante los años que le quedan de vida. Los canónigos, por ejemplo, o señoras solas de edad, escogen esta fórmula que se presta a malentendidos.

8. Esclavos enfermos

La ley obligaba a los amos a cuidar a sus esclavos enfermos, pero hemos visto cómo aquellos se descargaban de sus obligaciones enviándolos a un hospital, sin preocuparse de su atención. Joseph Ignacio Monteyro, «portugués de nación» y esclavo del contador mayor, don Juan Cabrera, es el protagonista de una historia dramática, cuya autenticidad brota del tono de la súplica que el Defensor ha traspuesto en su documento. El esclavo era cochero, ocupación que muchos esclavos ejercían en toda Hispanoamérica, a fines del XVIII. Pero enferma de una parálisis que, según las descripciones, corresponde a una hemiplejía que le priva del uso de la palabra. El Contador se desentiende del inútil, lo mete en una carreta y lo manda al hospital, del cual lo despiden al cabo de tres meses y medio, reconociendo que su enfermedad es incurable.

Monteyro regresa a casa del amo -que es de hecho su morada- pero allí no le administran curación alguna. Arrastrándose con muletas, se va a una quinta del amo, en la ribera, para reponerse con el buen aire, «hasta que, oprimido de estrecheces y necesidades, se vino a pie a casa de su amo». Éste lo manda entonces a una estancia fuera de la ciudad, distante de unas seis leguas, para quitárselo de encima. Allí se mantuvo «con un poco de leche de vaca y carne hervida que por caridad le daban».

Como ya no tenía con qué vestirse, y el frío acuciaba, retorna a casa del amo, que lo mete en una panadería, «para que pueda ganar con qué vestirse». ¿Cómo podía yo trabajar, dice Monteyro, si no podía más que arrastrarme? Allí estuvo seis meses sin conseguir que se le diese una camisa, pues estaba desnudo, sus trapos sucios, cargado de piojos, cuya miseria todos los domingos se le representaba al dicho señor su amo». Esta era la única venganza que le estaba permitida en su estado. El Contador, que hacía en público tan mal papel, termina por echarlo a la calle, prohibiéndole volver.

Durante casi un año el miserable vivió de pedir limosna en la calle «sin que su amo hiciese caso del pa nada, ni cuidase si vivía o moría». Después de esos lances pasó casi un mes en los mataderos, «a poner el pie, pierna y brazo en las panzas de los animales que mataban, en cuyo baño fue logrando alguna mejoría». Esta era una curación frecuente en la época para todos los «pasmos» y «parálisis». Allí probablemente pudo comer y mantenerse, hasta que por fin pudo andar sin muletas, aunque con torpeza. Entonces se recogió a vivir en la panadería, donde le dieron «algunos trapos y se ocupa, como puede, en llevarle un peso de pan diario al señor intendente».

Pero enseguida el amo se entera de que su esclavo ha vuelto a trabajar. Quiere recogerlo y venderlo a un maestro o que él mismo se rescate. Pero Monteyro, que ha sufrido mucho por la indiferencia del amo «se considera en estado de libertad y a su amo sin derecho a su persona, por el mismo hecho de haberle despedido, por insensible, y por haberle negado no sólo los auxilios de su enfermedad, pero aún los de la humanidad». No sabemos si el Contador perdió o no a su esclavo, aunque lo más probable es que Monteyro ganó la causa, ya que casos comparables redundaban en beneficio del suplicante. El tono de la solicitud y el énfasis puesto por el Defensor auguran un buen desenlace [AGN-A, IX-3-1-5, 1787]. Aunque también los amos sabían defenderse de esas acusaciones y minimizar la fatiga de los esclavos. Juan Tomás pretendía tener la salud quebrantada, pero su dueño, con el apoyo de testigos, aseguró que «tiene una particular habilidad y maña para partir le-

ña, ejercicio que es muy útil con la introducción de que los pulperos la venden así» [AGN-A, IX-13-1-5, Gobierno, 1777].

Ya hemos mencionado la búsqueda, por parte del esclavo de un eventual comprador, recorriendo las calles de la ciudad. Estos desplazamientos eran habituales para los jornaleros e inclusive para los esclavos domésticos, que debían ir a lavar la ropa, traer provisiones, agua, ir al mercado, actividades que requerían mucha movilidad. A Buenos Aires llegaban también esclavos de otros sitios que querían presentar una solicitud. Joseph Guzmán, esclavo pardo de los padres agustinos de Mendoza, ciudad situada al pie de la Cordillera de los Andes, llega a Buenos Aires con ese motivo. En la capital reside en el rancho de un pobre ciego, que lo admite por compasión, pero el mulato le engaña y le roba lo poco que tiene [AGN-A, IX-12-9-10, fol. 345, Solicitudes Civiles]. Más allá de la anécdota, este ejemplo es revelador de esa situación de semi libertad de que gozaban muchos de esos esclavos, libertad limitada por la falta de recursos, que los obliga, como a José Guzmán, a hacer pillerías para subsistir.

9. Violencias

Las disputas entre amos y esclavos estallan a menudo con la ocasión del matrimonio de un criado. Ya hemos visto cómo el farolero francés achaca el mal carácter de su esclavo a su estado de casado, que le ha dado ínfulas de hombre libre. Cuando se trata de esclavas, los documentos dejan entrever un drama pasional de gran intensidad. Tal fue lo que ocurrió con María Antonia, que se casó con otro esclavo del mismo amo, «y habiéndome casado, comenzó mi amo a tomar tirria con mi dicho marido». Trató de impedir el matrimonio y lo vendió «para fuera de la tierra». El amo le propinó semejante paliza que «aún tiene en su cuerpo las cicatrices». Los motivos de la ira del amo se adivinan claramente, pero la solicitante agrega «y últimamente, habiéndome hecho embarazada de mi amo, por haber vuelto a pedirle mi marido, me dio un garrotazo en las caderas que me hizo malparir». El amo recogió la criatura aún medio viva y la arrojó a los «inojales». Después de ese acto, la echó de la casa, diciéndole «que me fuese a buscar mi vida, que ya nadie se metería conmigo, y que ya estaba libre de esclavitud». La infeliz se recogió en otra casa como criada. El marido vuelve a la ciudad y se queda con ella, pero a la muerte de su amo, la cuñada de éste la reclama [AGN-A, IX-3-1-5, 1771, Solicitudes de esclavos].

La violencia de los amos es un hecho patente en numerosos documentos. Pero también es notable la impertinencia de los esclavos, que osan contradecir al dueño o que se enfrentan con él. Algunos, como ya hemos mencionado, llegan a amenazarlo, o más sencillamente, a denunciarlo ante los tribunales por mala conducta. En la casa del protomédico Miguel O'Gorman -tío de un traficante de negros, en los primeros años del siglo XIX- las tensiones entre unos y otros son fuertes. Según el testimonio del protomédico, una tarde, a la hora de la siesta, un indio amigo de su esclavo Antonio, criado general de la casa, viene a visitarlo. Pero la mayordoma no le deja penetrar en el segundo patio -las casas acaudaladas de Buenos Aires poseen tres, siendo el último el de los esclavos-. Al oír las voces del indio, el negro acude e insulta a la mayordoma «propasándose con palabras insultantes». La señora se queja ante el protomédico, que estaba enfermo en la cama. El esclavo se insolenta cada vez más y el amo le da un bofetón. Pero el escándalo continúa así como los gri-

tos de unos y otros, y el protomédico, para hacerlo callar, le pega un leñazo en la cabeza, «y como luego me serené del enfado, mandé que lo curasen». Pero Antonio ya se había escapado de la casa por la puerta cochera. Hubo pleito, el esclavo lo acusó de malos tratos, y las autoridades pidieron al protomédico que se moderara. Finalmente, las cosas volvieron a su cauce normal.

La utilización de esas fuentes que son las «solicitudes de esclavos» puede deformar la imagen de la esclavitud urbana, insistiendo en los conflictos que amos y esclavos tenían interés en exagerar delante del tribunal. Hubo muchos casos en que las relaciones entre unos y otros culminaron en la manumisión graciosa, aunque esta modalidad haya sido menos frecuente en el Río de la Plata, como lo afirma Lyman Johnson. Las solicitudes muestran además que hay gente dispuesta a comprar un esclavo para rescatarlo de un amo demasiado cruel. Y la habilidad del esclavo justamente consistía en acudir a aquellos que podían, por razones humanitarias u otras, evitarles una vida rigurosa. Las descripciones contenidas en esos documentos son a menudo dramáticas, pero también dejan entrever esa libertad de circulación que hemos señalado anteriormente. Libertad ambigua ya que, más que los castigos, azotes y bofetadas, lo más penoso para los esclavos es sin duda la indiferencia del amo y el abandono.

¿Cómo explicar las sevicias infligidas al esclavo? Una respuesta fácil es la de invocar el sadismo del que dispone del cuerpo del esclavo. No dudamos que estos sentimientos hayan existido, pero los testimonios de las solicitudes muestran que esos actos de violencia aparecen, sobre todo, cuando el esclavo reivindica sus derechos y sale, por consiguiente, del rol pasivo que se le ha asignado. Antes de la abolición legal, la esclavitud ya estaba resquebrajada, y es esa evidencia, aunada a la constatación de la debilidad de su poder, que enfurece a los dueños: Francisco Xavier comía duraznos en el monte, pero sobre todo, había «salido de su rancho con el sombrero en la cabeza» para seguir a su amo. Cuando llegaron a la casa, éste le castigó con crueldad y soberbia. Lo que el amo no podía perdonar era esa falta de sumisión simbolizada por la cabeza cubierta [ÂGN-A, IX-3-1-5, 1788].

Los esclavos también ejercían violencias contra los blancos, como consta de la lectura de procesos criminales diversos. El que protagonizó el mulato Ignacio Arriola en 1790 contra un español chapetón es interesante porque revela las tensiones sociales entre criollos y peninsulares, así como la libertad de movimientos de la que gozaban muchos esclavos. Arriola era un «mulatillo de ejercicio cochero», cuyo amo era un funcionario importante. En la plaza Monserrat, centro de la parroquia habitada principalmente por gente de color, el español Diego Leiva iba a entrar a su casa a las 4 de la tarde cuando el dicho Ignacio, que montaba a caballo, le espetó diciendo: «Che porquería, que yo te debo algo que no me saludas?». El español contestó que ya lo había saludado, y el mulato, apeándose del caballo, echó mano a un cuchillo y le agarró por el capote queriéndole herir. El español logró zafarse de sus garras, pero por la noche el mulato, borracho perdido, reiteró sus amenazas. El motivo de la animosidad de Ignacio era una china, que vivía en la misma casa que el español, y que le había prometido cigarros. Prescindiendo de los detalles anecdóticos, el incidente muestra que el enfrentamiento entre criollos y españoles era más fuerte que el rechazo de las castas. El tono impertinente de Ignacio, que no es un hombre libre, es significativo de esos conflictos [AGN-A, IX-39-7-9, Tribunales, leg. 276, 1790].

10. Fieles a la patria

Los ejemplos que hemos dado de litigios que opusieron los esclavos a sus amos muestran que los negros conocían las leyes y sabían manejarlas. Pero como los procesos eran costosos es probable que los esclavos hayan contado con la ayuda de las cofradías: esta ayuda consta en algunos documentos y es necesario analizar el mecanismo con profundidad. La familiaridad con la argumentación jurídica es un indicador de la integración de la gente de color a la sociedad, aún en posición subalterna.

Desde la época de la Inquisición, los esclavos aprendieron a utilizar las instituciones de represión para sus propios fines. Los esclavos podían denunciar a sus amos ante el tribunal, y muchos lo hicieron. En todo caso esa amenaza siempre pesó en el interior de la casa del amo. Las solicitudes presentadas por los negros ante las autoridades civiles de Buenos Aires, en la época virreinal, contienen también denuncias. En ciertos casos los papeles se invierten: Manuel Bartholo Correa, pardo y esclavo, representa los malos tratamientos que sufre de su amo «que no le sirve puntualmente en su escandalosa vida en casa con una mujer casada[…] que apenas le permite oír misa en días de fiesta». El vínculo entre amo y esclavo aparece aquí claramente expresado como una reciprocidad en la jerarquía.

En 1795, comparece ante el alcalde de Buenos Aires un tal Juan Pedro, esclavo de un panadero francés llamado Luis Dumont. El negro denuncia que en casa de su amo se «hacían frecuentes juntas de franceses», cuyos nombres y direcciones brinda a la autoridad, y, que a pesar de que éstos hablaran en su lengua, sabe que los extranjeros preparaban una conjuración. Precisemos que para esas fechas, los franceses estaban mal vistos en las ciudades hispanoamericanas, pues se los tenía por partidarios de la Revolución y propagandistas de «la detestable constitución de Francia». Según los testimonios del negro, corroborados por los de otros esclavos, los conjurados les habían prometido la libertad, pues pensaban apoderarse por las armás del fuerte, sede del gobierno, con la ayuda de los negros, que debían alzarse el Viernes de Semana Santa, contra los españoles, bajo la promesa de quedar libres. En esa supuesta conjuración se mencionó el nombre de Santiago Liniers, futuro virrey del Río de la Plata y, en esa época, poderoso traficante de negros de Guinea. Liniers no fue molestado, pero los franceses denunciados por sus esclavos, que ejercían oficios mecánicos o poseían una panadería, fueron arrestados y atormentados. Sin entrar en los pormenores del proceso, este escándalo muestra que los negros, a pesar de haber recibido promesas de libertad, prefirieron permanecer fieles a las autoridades y no seguir a los extranjeros. Los rumores del levantamiento de los negros reflejan la inquietud de los españoles ante el decreto de abolición de la esclavitud en 1794, proclamado por la Asamblea Constituyente y las noticias de la insurrección de los negros en Santo Domingo [AGN-A, IX-36-1-5, Tribunales, 1795]. Pero ya en 1793, rumores persistentes circulan en Buenos Aires sobre una posible rebelión de negros y franceses en ese puerto. El alcalde Alzaga, para averiguar los pormenores de la conjuración, mandó detener al síndico de la hermandad de San Benito de Palermo, un español «encargado de recoger las limosnas que traen los hermanos negros con ese destino por las calles» [Lanuza, 1967: 113].

La situación revolucionaria que sacudió a las provincias unidas del Sur favoreció las denuncias contra los amos, esta vez utilizando motivos políticos. Juana de la Patria -el apellido es revelador-, emigrada a Potosí con su ama, intercepta la correspondencia que ésta

mantiene con un «europeo» sobre el estado de las tropas revolucionarias, y la denuncia al alcalde de primer voto de esa villa. Los bienes del ama son embargados y la esclava obtiene su libertad [AGN-A, IX-23-8-6, 1817]. Una nueva autoridad se encarga de esas causas: el Defensor General de pobres y protector de criados. Se presentan nuevos argumentos, y el tono es más radical después de la revolución. La esclava Marta dice, o le hacen decir, contra su amo coronel: «No hay objeto más espantoso que volver la vista al orden de donde vino a ser esclava esa posición subalterna de la especie humana, ni que repugne tanto a la felicidad de un pueblo libre como privar el gozo de la igualdad. Bien ha podido el supremo gobierno proscribir para siempre ese ultraje que se hace a la misma naturaleza» [AGN-A, IX-23-8-6, Gobierno, 1817].

Joaquín, esclavo de doña María del Rosario Alzaga, que sirve en su casa desde hace más de treinta años, «primeros años contribuyendo con los jornales asignados por mi oficio de sastre, y después con el servicio doméstico de dicha casa, comportándome como es debido en el cumplimiento de mi obligación, y cuando esperaba tener algún alivio en la servidumbre en que me veo, en atención a mis méritos contraídos, se me ha dado papel de venta estimándoseme en la cantidad de 400 pesos [...] un precio tan exorbitante para un pobre infeliz esclavo enfermo y de edad». Encontramos las mismas trabas habituales. Pero la situación general comienza a cambiar. Los ingleses, que han invadido Buenos Aires en dos ocasiones, 1806 y 1807, han sido echados con la participación del pueblo. El viejo esclavo, bien aconsejado, produce un testigo que certifica su participación heroica en la defensa de Buenos Aires, y esto le hace ganar la causa. Los esclavos ya no pueden ser sujetados y muchos huyen, para vivir con su cónyuge [AGN-A, IX-13-1-5, 1808; IX-23-8-6, 1816].

En 1813, tres años después de la Revolución de mayo, la Asamblea Constituyente declaró la libertad de vientres para todos los hijos nacidos bajo el yugo de la esclavitud después del 31 de enero de ese año. Para los demás, la Constitución preveía una emancipación a medio plazo, creando así un grupo de libertos. La ley se aplicaba también a todos los que entraban en el territorio del Río de la Plata, pero ante las protestas del Brasil, la Asamblea tuvo que hacer marcha atrás y excluir de la emancipación a los fugitivos y a los que llegasen acompañados de sus amos. Los instrumentos de tortura de la Inquisición fueron quemados el 23 de mayo.

Notas

1 La voz «gauderio» aparece desde la segunda mitad del siglo XVIII, y está vinculada con la delincuencia. En los autos criminales contra dos ladrones pardos de Buenos Aires, en 1779, prenden «al pardo» Felipe Bustamante por «haberlo visto de gauderio, ocioso de esquina en esquina» (AGN-A, IX-32-2-3, leg. 14). Esquina significa aquí pulpería.

Bibliografía

Siglas utilizadas

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN-A: Archivo de la Nación - Argentina

ACOSTA SAIGNES, Miguel
1984 *Vida de los esclavos negros en Venezuela.* Caracas, Editores Vadell.
AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1972 *La población negra de México.* México, Fondo de Cultura Económica.
AGUIRRE, Carlos
1993 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1820-1854.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
BOWSER, Frederick
1974 *The African slave in Colonial Peru, 1524-1650.* Stanford Univertsity Press.
FLORES GALINDO, Alberto
1984 *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830.* Lima, Mosca Azul.
FLORESCANO, Enrique
1979 «Evaluación y síntesis de las ponencias sobre el trabajo colonial», en Frost, Meyer & Vázquez, (comp.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*: 756-800.
FROST, Elsa Cecilia, Michael C. MEYER,& Josefina Z. VÁZQUEZ (comp.)
1979 *El trabajo y los trabajadores en la historia de México.* México, el Colegio de México & University of Arizona Press.
GREENLEAF, Richard E.
1967 «The obraje in the late Mexican colony», *The Americas* 32: 227-250.
JOHNSON, Lyman
1979 «Manumission in colonial Buenos Aires, 1776-1810», *Hispanic American Historical Review* 59-2: 258-279.
JUAN, Jorge & Antonio de ULLOA
1978 [1748] *Relación histórica del viaje a la América meridional* Madrid, Fundación Universitaria Española.
KAGAN, Samuel
1979 «The Labor of prisoners in the obrajes of Coyoacan, 1600-1693», en Frost, Meyer & Vázquez, (comp.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*: 201-214.
KONETZKE, Richard
1953-1962 *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810.* Madrid, CSIC, T. I, II, III.
LANUZA, José Luis
1967 *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata.* Buenos Aires, Ed. Schapire.
MUÑOZ, Gori
1970 *Toros y toreros en el Río de la Plata.* Buenos Aires, Ed. Schapire.
ROSAL, Miguel Ángel
1982 «Artesanos de color en Buenos Aires, 1750-1910», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y americana*, Buenos Aires: 331-346.
SUPER, John
1976 «Querétaro obrajes: industry and society in provincial México, 1600-1810», *Hispanic American Historical Review* 3: 197-216.

Capítulo V

EL MESTIZAJE EN MOVIMIENTO: GUERRA Y CREACIÓN IDENTITARIA EN LA GUERRA DE LOS TEPEHUANES (1616-1619)

Christophe Giudicelli
(Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle)
cgiudicelli@terra.es

1. La «rebelión» en el orden del discurso colonial

Las «rebeliones indígenas» constituyen por antonomasia un género en los estudios históricos que tratan de la América colonial. Esos momentos de crisis han suscitado, en efecto, el interés renovado de varias generaciones de estudiosos, atraídos, las más veces, por el ruido y el furor que nunca desaparecieron por completo de las tierras americanas del imperio español, y en particular de los espacios fronterizos que marcaron durante siglos los límites de la expansión europea. Desafortunadamente, la mayoría de dichos estudios privilegiaron, en sus respectivas presentaciones, un enfoque interno a la historia general de la empresa colonial a expensas de las particularidades de cada movimiento. Se presenta estos disturbios en general como periodos de turbulencias, anomalías transitorias que no afectan de forma notable el orden discursivo de la historia, el cual sigue orientado por un horizonte regulador, un *telos* que, del desarrollo del imperio de ambas coronas (la del Rey y la de Dios), pasó naturalmente a ser el avance inexorable del progreso y de la civilización, una vez llegado el discurso histórico a su edad laica y científica. Considerados bien como heroicas muestras de resistencia de un mundo llamado a desaparecer o como señales de incomprensión por partes de poblaciones que no entendían la suerte que implicaba su inclusión en la órbita de Occidente,[1] esos movimientos fueron tratados como accidentes a la vera del Camino Real de la historia, y reseñados como tal.

La indiferenciación de todos estos movimientos bajo el rubro general de «rebelión», por otra parte, es de buscar en la letra misma de los textos coloniales sobre los cuales se apoyan todos los estudios, y se estructuran, *de facto*, todos los catálogos. Por lo general, hacen oficio de «fuentes» las grandes síntesis, las más veces escritas por religiosos, que retoman, unificándolos, todos los informes, actos de guerra, testimonios judiciales y demás documentación procedente de las autoridades coloniales de la región afectada. El discurso de estos textos, como es lógico, se funda en una norma jurídica –eminentemente discutible– que presupone la unidad del cuerpo social que viene a regimentar, y que tiene como principio último y universal el reconocimiento de la soberanía de la corona, teóricamente acep-

tado, en el caso de los indios, desde el mismo momento en que escucharon el texto del famoso *Requerimiento*. De modo que la categoría de «rebelión» definirá *a contrario* el marco jurídico-político en el cual es lícito que se muevan los súbditos del Rey de España. Dicho de otro modo, la «rebelión» es, ante todo, una ruptura del orden legal, es decir que es, por excelencia, la figura de la delincuencia. De forma muy sintomática, el término se usa indiferentemente en aquella época, tanto para designar un conflicto armado de alguna envergadura como para vituperar cualquier caso menor de saqueo de alguna hacienda por un puñado de individuos. En definitiva, el discurso de legitimidad de la dominación española, al criminalizarlas por igual, nivela todas las transgresiones respecto de su ejercicio indiscutido. De ahí nacen, sin duda alguna, la impresión retrospectiva de profunda semejanza perceptible de una «rebelión» a otra, por muy alejadas en el espacio o en el tiempo que se encuentren, en la medida en que el referente legal, estable, es el mismo. De ahí también el espejismo de la falta de profundidad histórica de cada una de ellas, y la desaparición de sus actores detrás de sus actos y de la estigmatización de la que son objeto: en todos los casos, el tema principal nunca deja de ser el orden socio-político de la Colonia, y la historia de las «rebeliones» no pasa de ser algo como una crónica policíaca de la historia colonial. Esta característica se encuentra tanto más acusada cuanto que se suele tomar como base de estudio unas síntesis que presentan un relato que ya es una organización lógica de los hechos, y viene a reforzar aún el efecto filtrante del discurso colonial.

El efecto de esta visión genérica es doble. En primer lugar, priva a los actores principales –en este caso los indios– de todo protagonismo propio: se esfuman en provecho de la figura casi inmutable e intercambiable del «indio rebelde». El segundo efecto de este enfoque es que tiende a privilegiar exclusivamente, en el conflicto, la ruptura, aunque ésta no constituya, a menudo, sino parte de la cuestión, siendo a veces las continuidades y las interpenetraciones (sociales, culturales, y a veces políticas) entre los polos antagónicos más relevantes para entender las implicaciones del conflicto, y tratar de aprehenderlo desde el punto de vista de sus iniciadores.

El caso que nos ocupa aquí, el relato sobre la «rebelión de los tepehuanes» de 1616-1619, nacido de la cristalización en términos históricos de las grandes crónicas religiosas,[2] obedece estrictamente a las características que acabamos de delinear para el género de las «rebeliones indígenas». Se suele presentar este episodio como un alzamiento particularmente violento, perpetrado por los indios tepehuanes, que, por las creencias milenaristas que los animaban, urdieron su movimiento en el silencio más profundo y obstinado, lo cual les permitió alcanzar tal grado de eficacia militar, en las primeras semanas, que estuvieron a punto de borrar la provincia de la Nueva Vizcaya del mapa virreinal de la Nueva España. Todo eso es perfectamente cierto, y las matanzas inaugurales de noviembre de 1616 entre las cuales se encontraban diez misioneros (ocho jesuitas, un franciscano y un dominico) contribuyeron fuertemente a que se perpetuase el recuerdo de este episodio. Ahora, se entenderá en seguida que la conservación de este evento en unos textos de evidente y explícito propósito apologético no podía ser sino parcial, subordinado a un orden discursivo que no contemplaba en absoluto la posibilidad de entrar a analizar la acción autónoma de los *secuaces del demonio*, como se dio en llamar comúnmente a aquellos indios sublevados contra el Rey y la Religión. Las crónicas religiosas perseguían un claro objetivo

que era el de escribir, para citar el título de la famosa suma de Pérez de Ribas, la *Historia de los triumphos de nuestra Sancta fee entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe.* En vano se buscaría en ellas datos que no correspondiesen a este fin ejemplar: estos textos son magníficos objetos de estudio, pero difícilmente se puede acudir a ellos como fuente de información si no se tiene ya un conocimiento exhaustivo de los documentos sobre los que han fundado su relato, por no decir su demostración.[3]

Ahora bien, es precisamente de esta elemental precaución de la que se ha prescindido a la hora de elaborar un relato «histórico»: el fetichismo de los «grandes textos» y el valor añadido que parece conferirles su antigüedad, bastaron para garantizar su calidad informativa. Cuando se retomó el relato de jesuitas y franciscanos para reconstruir la historia de la «rebelión de los tepehuanes», tan sólo se sacó el relato de su contexto religioso para trasplantar los datos que arrojaban de acuerdo con nuevos marcos de lectura. Los avatares de este episodio fueron muchos a lo largo del siglo pasado: los tepehuanes aparecieron sucesivamente como precursores de la independencia de México,[4] en la efervescencia prerrevolucionaria, como la lejana vanguardia de las luchas de liberación anticapitalistas en la década de los sesenta,[5] y hasta como los primeros campesinos engelianos en lucha en Durango contra la propiedad feudal de la tierra.[6] Pero, a pesar de todo, nunca se tuvo a bien analizar la construcción lógica del primer relato, que sigue suministrando la base de toda discusión. Se puso en tela de juicio el fundamento de la «rebelión». El Diablo ya no bastaba, el progreso y la civilización tenían que cambiar de forma, el horizonte se tiñó de rojo y negro, los indios ya no eran una masa oscurantista, sino que, al contrario, encarnaban los instintos más libertarios, *etc.*, pero la «rebelión» nunca dejó de ser informada tal y como lo había sido cuatrocientos años atrás.

La consecuencia de este malentendido es que se limitó este evento a una anécdota pauperizada, en la medida en que, al renunciar a las causas últimas que estructuraban las crónicas religiosas, los autores contemporáneos perdieron la profundidad de los hechos, limitando sus discusiones y cuestionamientos a los datos proporcionados por un relato del que renunciaban a buscar la clave. De modo que si uno limita su mirada al relato transmitido por la tradición historiográfica, le será efectivamente difícil presentar algo más –con tal o cual barniz– que un objeto llegado al estadio terminal de la taxidermia, listo para figurar en un catálogo. Al término de este proceso de naturalización de los hechos, el papel del indio-rebelde corresponde a la figura del indómito tepehuán, a la par que este último no existe más que para representar «su» rebelión: si existiese un flaubertiano *Dictionnaire des idées reçues* para el norte de México, comportaría, sin duda, una entrada: *tepehuanes: siempre «rebelión de los».*

Queda claro que, en estas circunstancias, lo último en que se podría pensar sería emprender lo que se pretende hacer aquí, es decir una reconstrucción etnohistórica de este movimiento, que devuelva su protagonismo activo a los que prepararon y desencadenaron el conflicto, es a saber los indios. En otras palabras, se tratará de analizar lo que llamaremos la «guerra» de los tepehuanes, de la que la historia de la «rebelión» no es sino una parte. Para lograrlo, es decir para que aparezcan los indios ya no como objetos pasivos de discurso sino sujetos activos de su historia, es necesario retroceder a la fase, por así decirlo, «preformativa», anterior a los primeros relatos organizados, es decir remontarse a las fuen-

La Nueva Vizcaya a principios del siglo XVII

tes primarias. Solamente allí, entre las contradicciones y las denegaciones de la masa documental, es decir en los intersticios de la historia, se puede aprehender la complejidad de la situación y escapar de la bipolarización nítida y no contradictoria que caracteriza necesariamente su posterior filtración como relato.

Este trabajo pretende, pues, a través de una relectura exhaustiva del conjunto de los primeros testimonios, dejar emerger lo que no aparece en el relato tantas veces retomado sobre la rebelión de 1616, es decir, la trama socio-cultural compuesta y movediza que funda el movimiento. El repentino y masivo ataque de noviembre-diciembre de 1616, que encuentra a los neovizcaínos totalmente desprevenidos, desestabiliza asimismo el orden silencioso de la sociedad colonial, dejando al desnudo los andamios políticos y simbólicos que lo apuntalaban. Tanto la letra como la acción de las autoridades concurren a evidenciar este estado de hechos, por su particular empeño en poner las cosas en el sitio que les estaba asignado, y en reafirmar las divisiones sociales y políticas legítimas que venían siendo atacadas.

Tras un bosquejo cronológico y factual de los hechos, procederemos al análisis del sentido y de las implicaciones de la ruptura. Veremos que, al contrario de lo que pretende cierta concepción primordialista, que tiende a presentar las «culturas» indígenas en términos de inmutabilidad acrónica, la ruptura que pronuncia la guerra es ante todo política, y hunde sus raíces en la cohabitación colonial; muchos elementos culturales nacidos de dicha cohabitación, lejos de ser rechazados, funcionan como auténticos vectores de la máquina de guerra anti-española, incluso en los momentos más radicales en los que impera la urgencia milenarista que pone la exterminación total de los españoles como condición *sine qua non* del acceso a la nueva era de felicidad que anuncia. En otras palabras, el mestizaje cultural retroalimenta en permanencia el movimiento de redefinición identitario que se transparenta en la guerra.

2. La ofensiva de noviembre 1616

Hasta los días inmediatamente anteriores al estallido de la guerra, toda la provincia de la Nueva Vizcaya parecía prometida a una paz relativa y hasta parecía llamada a conocer cierto desarrollo, gracias a las profundas desilusiones de la colonización de un Nuevo México, estéril y desolado, donde se habían desvanecido las últimas esperanzas de nuevas y fantásticas conquistas, allá, hacia el norte. Tanto la minería como las explotaciones agrícolas, y singularmente la ganadería, estaban conociendo un notable auge, gracias a lo que podríamos llamar una estabilización de la frontera, permitida por un control efectivo de la mano de obra indígena, distribuida según todas las modalidades legales existentes, como ocurría entonces generalmente en los confines del imperio español de América.[7] No podemos entrar aquí en el análisis pormenorizado de los dispositivos de sujeción y de control que permitieron esta puesta a disposición de la fuerza de trabajo indígena, por lo cual nos limitaremos a señalar sus grandes líneas. El equilibrio de la provincia se fundaba esencialmente en la estrecha complementariedad entre, por un lado, la fuerza de las armas, ejercida por los colonos y a las autoridades provinciales y, por otro lado, una red misionera jesuita de reciente y fulgurante instalación que se extendió a todo el territorio en apenas quince años. Durante estos años, los discípulos de San Ignacio, mucho más que un papel

espiritual, muy limitado por evidentes razones prácticas,[8] desempeñaron un papel de fijación de las poblaciones indígenas conquistadas o «pacificadas», reducidas en los pueblos de misión que administraban, las más veces a proximidad de los establecimientos coloniales. Su red bastante densa de pueblos y «visitas» actuó como un eficaz dispositivo concreto de la dominación española, y fue una pieza fundamental en la construcción efectiva y simbólica de la frontera.[9] Muy pronto, la expansión de sus misiones, extremadamente organizadas y compartimentadas, contribuyó también notablemente a la clasificación de los indios en una serie de «naciones», y, por tanto, a la construcción del conocimiento aproximado necesario al control del mundo indígena. En resumen, a las turbulencias que habían caracterizado los primeros tiempos de la presencia española, dominada por la violencia de los cazadores de esclavos y demás aventureros, se había sustituido, desde principios del siglo XVII, un ejercicio más tranquilo y regulado de la dominación, que los ataques de noviembre de 1616 vinieron a sacudir violentamente, contra toda esperanza.

Al decir de un vecino de Durango, *los yndios [tepeguanes] y los demás destas provincias estavan en la mayor quietud que jamás avian tenido.*[10] Sin embargo, en las dos últimas semanas de noviembre de aquel año, la guerra se impone nuevamente a toda la Nueva Vizcaya. Los tepehuanes atacan simultáneamente a los españoles en un territorio inmenso, que corresponde a la casi totalidad del actual estado mexicano de Durango y parte del de Chihuahua. Esta guerra relámpago encuentra a los neovizcaínos totalmente desprevenidos, por lo que los primeros ataques tienen un efecto devastador para la provincia, cuyas infraestructuras se ven arrasadas por el embate. En unos pocos días, prácticamente todos los establecimientos coloniales quedan arruinados, asolados y saqueados: la región agrícola de los valles orientales de la sierra, entre el valle de Papasquiaro y el pueblo de Santa Catalina, las ricas estancias de ganado del centro del actual estado de Durango, desde San Juan del Río y Canatlán hasta los llanos de Guatimapé y Texame, sin olvidar las regiones mineras y agrícolas de la sierra comprendidas entre los reales de Indé y Guanaceví, al norte de la provincia. La población de estos establecimientos, primer objetivo militar de los indios, es duramente afectada por los ataques. Todos los colonos que pudieron hacerlo dejaron sus casas y buscaron refugio en los escasos lugares susceptibles de ampararlos, con un éxito relativo. Por lo general, los españoles y sus servidores –negros, mulatos, *lavoríos* mexicanos y tarascos– se encierran en la iglesia o en cualquier edificio de piedra que los protegiese contra unos indios mucho más numerosos, muy determinados, y claramente beneficiados por el efecto de sorpresa. A finales de noviembre, varios centenares de personas se encuentran cercadas en las iglesias de Guanaceví e Indé, en el convento franciscano de San Juan del Río y en la gran estancia de La Sauceda, incomunicadas, casi sin comida y sin las suficientes municiones para pretender resistir mucho tiempo. Menos suerte aún tuvieron los que buscaron refugio en las misiones jesuitas de Santiago Papasquiaro y El Zape, en las estancias de Atotonilco, a dos leguas de Santiago, y en la de Diego de Peramato, a tres leguas de Indé: fueron sistemáticamente masacrados. Sólo sobrevivieron unos pocos, que lograron arrastrarse hasta Durango y La Sauceda, adonde llevaron la noticia de lo que había pasado.[11]

De hecho, faltó poco para que la capital de la provincia, Guadiana o Durango, siguiese la misma suerte. Pero, enteradas del desastre general por los supervivientes de las matanzas y unos pocos correos que habían logrado burlar los cercos de los indios, las autori-

dades pudieron tomar medidas preventivas. Se fortificaron las Casas Reales,[12] donde se refugiaron los habitantes, para prevenir un posible asalto, se cerraron las calles y se cavaron trincheras, transformando así la villa en plaza fuerte. Para la defensa, se montaron a toda prisa una variopinta tropa, compuesta de vecinos en armas, y de todos los hombres en estado de combatir, incluyendo a los delincuentes, a los que se sacó de la cárcel para ello. Al mismo tiempo, fueron detenidos, en los pueblos vecinos del Tunal y de Santiago, unos setenta y cinco indios, a quienes se arrancó bajo tortura la confesión de la inminencia de un asalto, desde estos dos pueblos. Sólo esperaban, para dar la señal del ataque, revelaron, el refuerzo de los de San Francisco del Mezquital, Atotonilco, Milpillas y Taxicaringa.[13] Todos los presos fueron masacrados, en un momento de pánico, y sus cuerpos fueron colgados por los caminos, en torno a Durango, para disuadir a unos eventuales asaltantes, y dejar en claro el fracaso del efecto de sorpresa, por lo menos en la capital.[14] Pero esa fue la única prevención que lograron los neovizcaínos. Los habitantes de la capital provincial, si bien estaban a salvo, no se encontraban menos en una situación de las más precarias. Señal de la inquietud que había provocado el repentino ataque, se había propagado la voz de alarma a lo largo de lo que había sido la frontera chichimeca: hasta había cundido el rumor de que Durango había caído y que el gobernador se encontraba cercado allí, en una situación desesperada. De modo que se hicieron alardes de armas hasta Guadalajara, sede de la Audiencia de Nueva Galicia, e incluso hasta San Juan del Río, en las inmediaciones de Querétaro,[15] recordando así los tiempos no tan remotos de la grandes «guerras chichimecas». El comisario del Santo Oficio de Durango, Juan Martínez de Cugastimendia, resumía el sentimiento de fatalismo y de desesperanza que dominaba los espíritus: terminó su informe del 15 de diciembre por estas palabras poco optimistas:

> «Quedo con cuidado para lo que conviniere si se a de dezir de una vez que ya acavó la Nueva Vizcaia porque an perecido sus vezindades, estancias y baquerías».[16]

Puesto que este auténtico *blitzkrieg* antes de la letra había ocurrido en un inmenso territorio cuyo común denominador era que sus habitantes indígenas eran tepehuanes, la responsabilidad de la agresión le fue atribuida muy pronto a esta «nación». Se desprende de los primeros informes una notable impresión de homogeneidad: efectivamente, los primeros días de combate movilizaron unos grupos de indios que, sin lugar a dudas, actuaban en coordinación, y que, en su inmensa mayoría, eran de lengua tepehuana. La «rebelión» que denunciaban los españoles, a finales del año 1616, abarcaba la provincia jesuita de los tepehuanes, los pueblos de encomienda de los valles de Durango y de San Juan del Río. Además, se hizo patente casi en seguida la participación de los indios del Mezquital, que caían bajo la autoridad de los franciscanos y que, en su mayoría, también eran de habla tepehuana. De modo que la guerra fue denunciada desde los primeros tiempos como *la rebelión de los tepehuanes*.

Creemos, sin embargo, que no hay que fiarse demasiado de una impresión tan unitaria, por decirlo de algún modo. Si, de hecho, parece que casi todos los grupos indígenas reconocidos por los españoles como formando parte de la *nación* tepehuana entraron en la alianza y se levantaron contra los españoles en los cuatro rincones de la Nueva Vizcaya, nos parece aventurado, en cambio, sucumbir al espejismo bipolar que nos dan las fuentes:

los españoles por un lado y la *nación* tepehuana por el otro. Las alianzas que constituyen los cimientos del alzamiento, si bien nos pueden informar sobre cierta unidad política y cultural entre varios elementos aliados, nos revelan también que esta unidad no queda en absoluto circunscrita en los límites de lo que se entendía por el término de *nación*. De hecho, los españoles no tardaron en darse cuenta de que el movimiento no se limitaba a los grupos que reconocían como tepehuanes, sino que lo integraban otros muchos indígenas que no formaban parte de esa *nación*, sino que respondían a varios gentilicios coloniales distintos, y que no representaban, a su vez, la totalidad de su *nación*. Además, el territorio así abarcado por la guerra, por su notable ensanchamiento, en los años 1617 y 1618, ya no se podía identificar con el que ocupaban los indios tepehuanes, que llamaban a veces «la tepehuana».[17]

De momento, nos detendremos a constatar el desorden impuesto por los ataques, cuyo alcance va mucho más allá de las meras destrucciones, por muy importantes que sean. En un primer nivel, la ofensiva iniciada en noviembre de 1616 constituye una ruptura estrepitosa del pacto de obediencia implícitamente suscrito por los indios al «recibir» los términos del requerimiento. Se trata pues de una ruptura de índole política, de un rechazo de la situación de sujeción que definía los términos de las relaciones coloniales. Al atacar la provincia española, sus representantes y sus infraestructuras, los indios salen explícitamente del marco de convivencia fundado en la legitimidad de la corona de España. Pero, en un segundo nivel, la iniciativa bélica de los grupos tepehuanes y de sus aliados va más allá: logra desestabilizar el orden silencioso de la frontera, al imponer una expresión en movimiento del mundo indígena, una expresión en primera persona que contradice las mismas coordenadas que se le tenían asignadas. Esta violenta desestabilización nos parece fundamental, en cuanto que obliga las instancias coloniales –y por tanto nuestras fuentes– a recurrir a un sinfín de perífrasis y circunlocuciones explicativas, y a caer en una serie de contradicciones en cuyas sinuosidades uno puede empezar a vislumbrar, más allá de las barreras administrativas y abstractas de las divisiones coloniales, un comienzo de vida autónoma del objeto, precisamente porque éste se está saliendo del marco de la normalidad. Dicho de otro modo, la desestabilización del orden lograda por la violencia de la ofensiva tepehuana obliga a los españoles a socorrer sus criterios de definición y de separación de los grupos indígenas que forman la sociedad colonial. Ahora bien, es precisamente en el desfase entre la normalidad que vienen a reafirmar y la situación impuesta por la guerra donde encontramos asideros para aprehender y reconstruir, por lo menos en parte, el protagonismo de los indios, que el discurso sobre las rebeliones había desdibujado.

3. Un movimiento identitario… mestizo

La extrema violencia que caracterizó los primeros tiempos de la guerra encuentra su fundamento ideológico en una predicación de cariz nítidamente milenarista, que no poco contribuyó a radicalizar el movimiento y a provocar el paso a la acción armada. El mensaje que se transmitía lo largo y ancho de lo que luego sería el territorio de la guerra, exigía una erradicación total del mundo de los españoles, a cuya desaparición física condicionaba el advenimiento de una nueva era, en un mundo regenerado. Esto no quiere decir en absoluto que, al aplicar minuciosamente sus mandamientos, los indios hayan buscado un re-

pliegue sobre un «antes», una supuesta pureza originaria anterior a la situación presente. Muy al contrario, todo en el transcurso de la guerra indica que, lejos de tender hacia la restauración de una edad de oro atemporal u originaria –a menudo interpretada en los términos algo mecánicos de «restauración cultural»,[18] – el movimiento propicia una ruptura y una regeneración que no rechazan nunca los elementos procedentes de la convivencia colonial. Eso sí: éstos se ven reinterpretados y reincorporados en un proceso de autonomización que viene a reforzar la dinámica socio-cultural lanzada a marcha forzada en la guerra. Más aún, estos aportes vienen a retroalimentar tanto los fundamentos ideológicos como la misma práctica destructiva de las primeras semanas de la guerra. La ruptura es política, y no obedece para nada a ningún reflejo friolento achacable a la voluntad de una sociedad tradicional por preservar intacta una supuesta integridad cultural: la reafirmación de sí pasa, claramente, por una integración dinámica del otro y de lo otro.[19]

Ruptura milenarista

En los meses que precedieron al conflicto abierto, un mensaje subversivo recorrió los pueblos indígenas de la región, esbozando lo que iba a ser el mapa de la guerra. Pudimos reconstruir este mensaje y su circulación gracias, por una parte, a las confesiones de unos presos tepehuanes, levantadas al pie de la horca por los españoles en los primeros días de la guerra, y, por otra, a las invectivas dirigidas durante los combates por los indios a sus enemigos. El movimiento siguió las pautas siguientes: un nuevo «dios»[20] hacía llegar sus mandamientos por medio de una pequeña estatuilla, aparentemente de piedra, a uno o varios indios. Estos profetas se encargaban de interpretar y difundir el mensaje de pueblo en pueblo.

Las síntesis posteriores unificaron la multiplicidad de los servidores de este nuevo dios, y forjaron una sola y única figura, la del falso profeta, al que nimbaron de un sulfuroso misterio perfectamente acorde con el propósito ejemplarista de sus autores: *Antichristo pudiéramos dezir que fue éste, de los que dezía el evangelista San Juan que avía en su tiempo:* «nunc Antichristi multi facti sunt».[21]

Precisemos, sin embargo, que si todos los testimonios conocidos relatan la llegada de un personaje portador del mismo mensaje y acompañado de una estatuilla, éste no recibe nunca el mismo nombre, ni se le atribuye el mismo lugar de procedencia ni la misma apariencia ni la misma edad,[22] por lo que se debe concluir a la multiplicidad de estos profetas, sin la cual, por cierto, no se entendería muy bien la extraordinaria extensión del movimiento.

No se sabrá nunca con precisión desde cuándo circulaban las profecías que terminaron cuajando, ni qué fue lo que, en última instancia, motivó su repentina prolongación en los hechos. *A posteriori*, los españoles se acordaron de un suceso al que en su momento no habían hecho mucho caso: en la Cuaresma del mismo año de 1616, se había detenido a un indio que propagaba, por medio de un «ídolo», en Durango y en los pueblos circundantes, unas creencias contrarias a las enseñanzas de los padres. El capitán Juan Pérez de Vergara, vecino de Durango, declaró al respecto durante el primer proceso eclesiástico de 1617:

«[…] el ydolo que contiene la pregunta […] lo traya un yndio de nación tepeguán llamado don Melchor, natural del pueblo de Santiago desta Jurisdicción, y teniendo noticia su señoría el dicho governador del dicho idolo, avia mandado traer a su presencia al dicho yndio, a el qual publicamente atado de pies y manos a un álamo de dos que están en la plaça de esta villa, desnudo de la sintura arriva, lo avia mandado açotar como se hiço, y mandado a casiques y naturales del dicho pueblo y del Tunal su vezino no consintiesen semejante superstición, porque los castigaría con rigor, con lo qual sesó lo del dicho ydolo por entonces».[23]

Del mismo modo, el teniente de gobernador Martín de Egurrola confirmó, en su propia declaración, que en aquel momento se restó importancia a un delito que pareció banal y, al parecer, de escasa gravedad: «[no] se entendió ser otra cosa sino alguna superstición de las que los indios suelen usar».[24] Se puede inferir la poca importancia dada al suceso de la –relativa– clemencia del castigo, en una época en que la justicia no se caracterizaba precisamente por su mansedumbre. Todo parece indicar, pues, que esta clase de predicaciones se daba a menudo, y alimentaba la rutina de la represión, sin que se pasara a mayores consecuencias.

Estas profecías llegaron a abarcar, en el momento del conflicto, un territorio inmenso: se recibieron sus ecos a lo largo y ancho del territorio luego agitado por la guerra, desde la Sierra del sur del actual estado de Chihuahua hasta prácticamente las costas del Nayarit, en la región suroccidental de Acaponeta y de las regiones semidesérticas del Bolsón de Mapimí, al este, hasta los valles del norte de Sinaloa, en la vertiente occidental de la Sierra Madre.[25] Notemos, de paso, que esta predicación no se limitó a los solos pueblos reconocidos por los españoles como tepehuanes, sino que se extendió a todos sus vecinos. Esto ya es un primer indicador de peso acerca de que la impermeabilidad de las fronteras entre «naciones indígenas» es una quimera administrativa, y que no da cuenta, en absoluto, de los intercambios que nunca dejaron de producirse de un lado a otro de todas y cada una de las barreras taxinómicas coloniales. Esta notable extensión del mensaje cobra una importancia mayor todavía si se toma en cuenta el silencio casi asoluto que acompañó los preparativos bélicos, un silencio inacostumbrado si se considera que, al decir de los mismos colonos, «los indios no saven callar nada y lo dizen luego[…]».[26]

Se debe buscar sin duda una explicación de tan obcecado silencio en las características mismas del mensaje profético, que imponía una ruptura total y absoluta con esta clase de interlocutores. El contenido del mensaje transmitido por los profetas no podría ser más claro: el fin de este mundo es inminente y hay que precipitarlo matando a todos los españoles. Interrogado antes de su ejecución, en la misión destruida del Zape, un prisionero de nombre Antonio presenta así la llegada de la predicación a su pueblo de Santa Catalina:

«dixo que había más de cinco lunas que estando este confessante y los demás de su pueblo de Santa Catalina, llegó a el dicho su pueblo un indio llamado Francisco con muchos indios naturales de Atotonilco de la dicha nación tepeguana y le dixeron a este confesante y a los demás del dicho pueblo que su Dios mandava, que se alçasen y matasen a todos los españoles, y que avia de hazer otro mundo, quedando ellos en él solos y ansí por lo que le dixo el dicho indio y los demás, se alçaron todos y se retiraron a la sierra».

Por su parte, sitúa la procedencia del mensajero en Tenerapa, arriba de Santiago Papasquiaro, lugar en que oficiaría un tal Francisco Migue, el maestro del «ídolo» a quien atribuye unos mandamientos sin equívoco:

> «su Dios le manda maten a todos los españoles sin dejar ninguno a vida, y que si alguno dellos muriere, que a cavo de pocos días a de resucitar, y que a de venir un gran dilubio de mucha agua y que se an de ahogar todos los españoles sin que quede ninguno, y que su dios les tiene guardado una parte donde se an de guarecer de donde an de salir en acavándose todos los españoles, y se an de quedar con toda la tierra[27]».

Si exceptuamos algunos detalles de su testimonio –en particular acerca de la identidad y procedencia del profeta– confirma punto por punto la declaración de otro preso, también levantada *in articulo mortis*, ante el patíbulo, dos meses antes, en los primeros días del alzamiento. En efecto, el 20 de noviembre, en la estancia de La Sauceda, transformada en fortaleza asediada, Francisco, un indio tepehuán del pueblo de encomienda vecino, también llamado La Sauceda, describe así la venida del profeta, al que, por su parte, llama Mateo:

> «dijo e depuso que estando en el pueblo de la Sauceda abia benido a él un yndio biejo llamado Mateo del pueblo de Otinapa y que le abia dicho que él era Dios, que se alçassen y que traya cartas del cielo diçiendo que se abia de perder el mundo [...] y que dentro de siete días se hiziesse lo que les mandaba que hera matar a todos los españoles [...]y que al dicho yndio Mateo es a quien an creydo, y por su mandado an hecho todas las muertes y alçamientos que al presente ay y él que empezó esta ydolatría que en Otinapa donde está el ydolo y que el tatole que a corrido es éste y lo saben todos los de su nación».[28]

Último eco, concordante, el padre Alonso de Valencia año y medio más tarde, acompaña las tropas del gobernador en una campaña de pacificación en lo más fragoso de la Sierra Madre Occidental, en la región conocida en Durango como *las barrancas*, cerca del pueblo de Guarisamey. Allí recoge otro testimonio de las profecías tepehuanas tales y como éstos las transmitieron a sus vecinos. El caso es que un cacique Hume, para excusarse de haber acogido a los tepehuanes, alega la fuerza del mensaje del que eran depositarios:

> «los Tepehuanes le informaron de un nuevo dios que les había bajado del cielo, más poderoso que el nuestro, y que con su ayuda habían tomado las armas y muerto a los españoles[...]».[29]

Los adalides de la nueva era afirmaban pues la urgencia de un cataclismo cósmico y exigían la participación de todos los indios para que se cumpliera el advenimiento de un mundo regenerado. Sin embargo, quedaría por entender lo que realmente motivó el paso a la acción, lo que transformó una predicación que, al parecer, pudo haber tenido antecedentes en cierto modo inocuos para los españoles, en un auténtico programa, minuciosamente aplicado. De hecho, cabe pensar que la mera promesa de una mejoría, aun absoluta, de sus condiciones de existencia, no hubiera bastado para convencer a todos los indios de lanzarse a una aventura de estas proporciones. Conocían perfectamente los riesgos entrañados por semejante empresa, por haber experimentado en carne propia tanto la poten-

cia de fuego como la maquinaria judicial de los neovizcaínos. Las profecías lograron vencer todas la reticencias en la medida en que los profetas redefinían los límites de la naturaleza. Lo que tuvo una importancia decisiva en el proceso de encarnación de la palabra insurreccional fueron las demostraciones sensibles del poder que ostentaban los mensajeros. Su persona y, más aún, su palabra ejercía una fascinación casi hipnótica sobre quienes la recibían y la retransmitían. Los testimonios que citamos dejan aparecer un discurso mantenido en un sutil equilibrio entre terribles amenazas y maravillosas promesas. Ambos polos de este discurso terrorista apuntaban a convencer a sus oyentes de la urgencia de la revolución cósmica que anuncia imperiosamente. El prisionero Francisco dejó constancia de los castigos que se cernerían sobre quien se hubiese resistido al llamado del nuevo dios:

> «[…] si no lo creyan y obedecían haría que se abriesse la tierra y los tragasse si no mataban a todos los españoles, y que, prueba de su berdad hizo que se abriera la tierra y se se tragara al yndio llamado Sebastián, natural de Tenerapa, y a la yndia llamada Justina natural del Papazquiaro y que dentro de siete días se hiziesse lo que les mandaba que hera matar a todos los españoles que sino haría que los tragasse a todos la tierra».[30]

Amenazas similares fueron pronunciadas por los tepehuanes cuando solicitaron la alianza de los Humes:

> «si ellos resistían [a su dios] y no querían su amistad, subiría el profeta que ellos llaman tlamatini al cielo, y de una coz se lo echaría a cuestas».[31]

Esas intimidaciones eran compensadas con creces por unas promesas que desafían por igual el orden natural, y perseguían el mismo objetivo insurreccional: además de la promesa general de una nueva era de felicidad, más allá de la catástrofe necesaria y urgente, las profecías dejaban entrever unos beneficios inmediatos de indudable eficacia práctica a corto plazo, en la perspectiva de una guerra total. El principal de ellos era nada menos que la promesa de resurrección de los muertos en la guerra, después de unos días, reportada tanto por los prisioneros como por los aterrorizados españoles que habían sobrevivido al primer alud masivo de noviembre de 1616.[32]

No nos arriesgaremos a buscar causas o mecanismos socio-históricos que expliquen porqué estas creencias milenaristas tuvieron la prolongación efectiva que se conoce, mientras que otras, antes y después, no pasaron del estadio de la predicación. Lo cierto es que, en este caso, las exigencias proféticas se convirtieron en una serie de órdenes concretas, acatadas con celo por los indios. La destrucción de los establecimientos coloniales y las masacres sistemáticas que las acompañaron, desde los primeros días de la guerra, son una prolongación en este mundo de las exigencias escatológicas que apuntalaban el movimiento. Las peculiares características de la primera ofensiva general no dejan lugar a dudas sobre ello: los asaltantes pretendían provocar la ruina de la era presente y el advenimiento de la nueva, y los guerreros parecían cuando menos galvanizados por las creencias prácticas que acabamos de evocar. Al decir de todos los españoles que vivieron para contarlo, sus agresores demostraban un inusitado desprecio de la muerte, que no se entiende si no se tiene en cuenta la abolición de la frontera entre la vida y la muerte pronunciada por las promesas de resurrección. En todos los asaltos, al contrario de las habituales tácticas de hostiga-

miento a distancia que solían adoptar para salvar la superioridad técnica del armamento español, los tepehuanes buscaban el cuerpo a cuerpo, incluso frente a los caballos de armas[33], el arma absoluta en descampado. En ningún momento pudieron los españoles, atrincherados en iglesias y cascos de hacienda, tenerlos a raya gracias al fuego de sus arcabuces: a pesar de las bajas sufridas, los indios seguían atacando con el mismo fervor. Uno de los defensores de la estancia de La Sauceda relata así que

> «[a]cometieron cuatro veces los enemigos en diferentes días, siempre más reforzados de gentes de a pie y de a caballo. Cada vez que venían intentaban la entrada tres y cuatro veces, siempre en su daño que se les hacía con los arcabuces».[34]

Asimismo, en Santiago Papasquiaro, los españoles cercados en la iglesia se desesperaban al «ver […] que caían indios muertos y los demás los cargaban y llevaban a cuestas»[35], sin que eso cambiase el rumbo de los combates. Pero hay más: la determinación de los indios no sólo tomaba cuerpo en los ataques mismos, sino que, además, los acompañaban de una serie de invectivas destinadas a afirmar la certeza de la resurrección de los guerreros y la superioridad del nuevo dios sobre el dios mudo y ausente de los cristianos, que manifestaba su incapacidad a ayudar a sus fieles. En los cuatro rincones de la provincia, los indios ponían un particular empeño en que estas invectivas fuesen escuchadas y entendidas por sus víctimas, por lo que las gritaban, y las pronunciaban en castellano, o en náhuatl, los dos idiomas practicados en las relaciones coloniales. Desde la azotea de la iglesia de Santiago Papasquiaro, los españoles no tuvieron más remedio que escuchar lo que les gritaban los tepehuanes que los tenían cercados

> «[…] en el recuentro y conbate que con ellos tuvieron desían los dichos yndios en alta voz en castilla y en mexicano que no se les dava nada morir porque ellos sabían que avían de bolver a resusitar».[36]

En el mismo momento, en Guanaceví, otra partida de tepehuanes daba por concluido un breve diálogo con uno de los sitiados con el desafío siguiente:

> «[…] le respondieron que si era verdad que teníamos los cristianos Dios, que cómo no les hablaba y comunicaba, como el suio les hablaba a ellos».[37]

El estallido de la guerra pronunciaba en cierto modo el acta de defunción de la convivencia colonial, al ser una expresión muy clara del rechazo, por parte de los indios, de la presencia española y de su dominación, tanto concreta como ideológica. La ruptura era total y absoluta, hasta el punto que, las nuevas creencias milenaristas mediante, los indios se adjudicaron un espacio de vida y de muerte en el que no había lugar para los españoles. Y, ante el desconcierto algo aterrado de estos últimos, algunos no dudaban en dar el salto de la vida presente a una muerte concebida como provisional, como este preso que se adelantó al oficio del verdugo, en Durango:

> «Un cacique llamado don Marcos de ninguna manera se quiso confesar y se arrojó él mismo de la horca».[38]

O como es el caso de varias mujeres cautivadas un año más tarde en la Sierra del Mezquital, que evocó no sin algún sentimiento de horror el padre Francisco de Arista, rector de la Compañía de Jesús de Durango:

> «Algunas de las tepehuanas que se han dado en depósito como gente emperrada no dudan de matarse; una se echó los filos del cuchillo a la garganta, y otra amaneció ahorcada de su propia mano con su propia faja del travesaño de una chimenea, la víspera de Pascua, un buen día por cierto para tan atroce hecho».[39]

Frente a una voluntad tan radical de romper con los españoles y con el Cristianismo de superficie que hacía las veces de sostén ideológico de su orden socio-político, se ha saltado muchas veces a la conclusión de que, a través de este movimiento, los tepehuanes pretendían ponerse a salvo del peligro de aculturación, es decir, en este sentido, de pérdida inexorable de su orden socio-cultural tradicional, al que los exponía el contacto colonial. Según esta perspectiva, la guerra emprendida por los indios a fines del año 1616, así como su trasfondo ideológico, no podrían interpretarse sino como una reacción de defensa de una cultura, que venía siendo amenazada de muerte. En resumidas cuentas, esta guerra sería un movimiento desesperado por conservar intacta una sustancia bien definida y perfectamente cerrada. Constituiría, en definitiva un repliegue hacia una autenticidad congelada. Esta concepción esencialista de la cultura, todavía vigente[40] para tipificar esta y otras «rebeliones indígenas», parte del principio de que, «por esencia», el contacto colonial pronuncia la muerte de unas sociedades primitivas, o tradicionales, y se funda en la creencia axiomática de que son estas sociedades estáticas, dotadas de un número determinado y fijo de elementos, organizados por un orden por lo menos milenario. La reacción lógica a la irrupción de la sociedad occidental y a la consiguiente desestabilización de este orden percibido como estable, inmutable, y que hasta entonces parece haber permanecido fuera de todo devenir histórico, es un reflejo que tiene todos los visos de pertenecer a la categoría de los reflejos instintivos. Más aún, como, por lo general, se conoce el desenlace –funesto– de estos movimientos, se los suele interpretar como un último sobresalto, el *rigor mortis* de la tradición. Y si, por suerte, el investigador debidamente cualificado descubre un trasfondo «religioso» detrás de la acción guerrera, como es el caso aquí, ya estará todo dicho: nada más tradicional, desde luego, que una religión, sobre todo si se trata de una religión implícitamente considerada como «primitiva».

Volvemos a encontrar aquí la dudosa bipolaridad conceptual que opone las sociedades históricas y las sociedades sin historia, condenadas a girar en torno a la atemporalidad de sus mitos y regidos por un orden tradicional acrónico y no evolutivo. En el caso de los contactos de frontera, el destino reservado a las sociedades indígenas expuestas a la presión occidental (leer: «la influencia determinante de una sociedad animada por el soplo de la historia») podría tomar dos caminos diametralmente opuestos, que son las dos caras de una misma concepción: resistencia o asimilación. Es decir, en el caso de la asimilación una dilución ineluctable de la pureza cultural original en la sociedad colonial o, al contrario, el rechazo de tal contaminación y la voluntad desesperada de aferrarse a su identidad tradicional, expresado en la resistencia. En ambos casos, las identidades socio-culturales indígenas se postulan como incapaces de adaptación, impotentes frente a la occidentalización que pueden, o bien adoptar –al precio de su desaparición o rechazar– y en este caso huir

de su contacto mortífero. Según esta escritura de la historia, lo que menos se podría producir es una reinterpretación en términos propios de la nueva situación, es decir una integración de occidente en una lógica identitaria del amalgama que viene a redefinir de forma dinámica el ser propio de la sociedad indígena, por apertura al otro.

Esta miopía histórica nace en la confluencia de dos fenómenos definidos, por un lado, por el horizonte que sigue siendo el punto de fuga de la escritura de la historia de la América colonial (la historia de la conquista, la creación de las identidades nacionales) y, por otro lado, por la fosilización de categorías antropológicas aplicadas de forma mecánica y reductora para que esta linealidad del relato histórico no se vea sacudida por contradicciones[41]. Desde este punto de vista, está claro que la percepción de las «rebeliones indígenas» como excepciones periféricas, producidas por un pasado en vía de desaparición o de superación (las culturas primitivas, las sociedades tradicionales), no afecta en modo alguno el orden lógico del discurso. Huelga añadir que, en esta perspectiva, sería de lo más vano pretender devolverles su protagonismo a los iniciadores de estos epifenómenos marginales, o pretender rebatir la univocidad teleológica de la historia.

Guerra y amalgama cultural

La ofensiva de 1616 se funda en un discurso de ruptura absoluta y lo aplica en los hechos, casi al pie de la letra. El espectáculo liminar de la guerra ofrece efectivamente todo un lujo de destrucciones y matanzas sin cuartel. Sin embargo, no podemos menos de observar que los indios que llevan este discurso a la práctica nunca demuestran la más mínima voluntad de deshacerse de la marca de la convivencia colonial en aras de una supuesta pureza cultural preexistente. Al contrario, aun en los ataques más radicales, en las acciones que más tienden a la extirpación de las estructuras coloniales, están presentes, y a veces enarbolados sin complejo alguno, muchos elementos materiales e ideológicos de claro origen occidental, pero que aparecen reintegrados, autonomizados en una lógica de combate, y vueltos contra sus importadores. Esta guerra es un movimiento «identitario», siempre y cuando se acepte que se trata no de una vuelta atrás hacia un estadio primordial postulado siglos después por otros, sino de un proceso dinámico de redefinición de sí mismo, que pasa por una apertura radical a todo lo que le pueda servir de materia prima identitaria, incluso, claro, la fuente disponible más importante, es decir el mundo occidental, el de los enemigos. La práctica de la guerra milenarista de los tepehuanes y de sus aliados, lejos de mostrar una tradición agonizante ansiosa de escapar del peligro mortal del devenir histórico, presenta una vitalidad y una inventividad de todos los instantes. La guerra aparece verdaderamente como el motor principal de la producción de la identidad. No se aparta del contacto con el otro, sino que acelera la integración de sus aportes.[42] En este sentido, la aculturación que se transparenta en la praxis guerrera no puede verse como una contaminación inexorable: es el arma principal de una recreación cultural.

-Líderes mestizos / guerreros ladinos

Sintomáticamente, la primera obsesión de los españoles, nada más estallar la guerra, no fue tanto determinar desde qué parte de la gigantesca tierra adentro les vendrían los

golpes, sino dónde, en sus propias casas, tenían que esperar el peligro. No cabe la menor duda de que los españoles de las diversas fronteras del imperio español hubiesen suscrito a una visión no-esencialista de la identidad y, más en tiempos de guerra. Y es que sabían muy bien que si el peligro exterior era temible, mucho más peligrosos aún eran los enemigos en cierto modo familiares, los *ladinos*, los mestizos culturales, porque los conocían muy bien y podían sacar provecho de estos conocimientos para fines bélicos. En los primeros días de la guerra, en Durango, cuando, con la llegada de las malas noticias procedentes de toda la provincia, se iba formando el mapa de la catástrofe y los vecinos veían cómo se iba estrechando el cerco en torno a la capital, su primera prevención se portó inmediatamente contra los indios que tenían a mano, los que convivían a diario con ellos. En un primer tiempo, como lo vimos, las autoridades mandaron arrestar a muchos de los tepehuanes de los pueblos vecinos de Santiago y El Tunal. Pero ello no bastó para aplacar la tensión, que llegó a tal grado de paroxismo que un rumor infundado según el cual dos mil indios en armas estaban ya en las puertas de la villa se apoderó de toda la población que, presa de un auténtico movimiento de pánico, por no decir de histeria colectiva, invadió la cárcel y el patio de las Casas Reales, donde estaban los presos, y los masacró, con cuchillos, dagas y espadas, el mismo día de su encierro. Los autos de guerra enviados a la audiencia de Guadalajara por el gobernador, en los primeros días de diciembre, dan una idea bastante viva de este episodio, al evocar

> «[…] [un] alvoroto de que benían mucha cantidad de yndios entrando en esta dicha villa, y que en la entrada della avían muerto dos españoles, y que con el alvoroto los españoles avían ocurrido a las cassas Reales a la hora de las ocho o las nueve de la noche, y las mugeres españolas con sus criaturas, unas bestidas y otras por vestir, como las avía coxido la voz, dexando desmanparadas sus cassas, y los españoles diciendo arma, arma».[43]

De por sí, el suceso era ya muy representativo del estado de ánimo de los colonos en aquel momento crítico. Pero la sanción judicial del acontecimiento lo es más todavía: los principales vecinos de la ciudad, llamados a declarar al respecto, terminaron de caracterizar el miedo tremendo que habían concebido de sus servidores y vecinos tepehuanes. Se muestran visiblemente aliviados y justifican la matanza como nada menos que un acto providencial:

> «[…]conocen y tienen por cierto que fue la boz de algún ángel la que se dio para tan buen efecto de que se matasen a los dichos indios que así se mataron en el patio de las dichas Cassas[Reales], y algunos en la cárcel por ser como los dichos indios heran de los caciques principales ladinos y que entendían algunos dellos la lengua castellana y todos sabían las cassas y rincones desta villa espertos en las armas y andar a caballo con dejarretaderas, lanzas y otras armas[…]».[44]

Es de notar la precisión con la que estos testigos detallan los elementos peligrosos de los que disponían los presos masacrados: nombran las herramientas que ellos reconocen como suyas, pero de las que saben que han cambiado de lógica, han sido integrados en un movimiento que apunta, precisamente a su propia destrucción. Insisten particularmente en el que los indios poseían todos los elementos necesarios a la articulación de una autén-

tica «quinta columna»: una buen conocimiento de la ciudad y el acceso a la información permitido por el manejo del idioma del enemigo. Se encontraría difícilmente expresión más clara de este miedo pánico a ser en cierto modo digeridos por la frontera, que se había cerrado sobre ellos en el espacio de unos pocos días. Del mismo modo, muy difícilmente se encontraría refutación más rotunda de una cierta concepción cuantitativa de la aculturación según la cual los indios más aculturados serían, en cierto modo, los «menos indios»[45]: nadie mejor que los españoles de Durango podían evaluar las potencialidades subversivas entrañadas por esas interpenetraciones culturales que temían en sumo grado.

Dicho sea de paso, esos momentos de crisis aguda desvelan la realidad de la frontera, más allá de su construcción simbólica: vemos cómo se tambalean los andamios retóricos que le conferían su estatuto de línea imaginaria bien definida, cuando, en realidad, se presenta como una serie caótica de imbricaciones, tanto geográficas como humanas. Sin poder entrar demasiado en el detalle del poblamiento español, recordaremos que la frontera septentrional de la que la Nueva Vizcaya todavía formaba parte, era una serie muy discontinua de enclaves en los espacios inmensos de la tierra adentro y que, paralelamente, los indígenas estaban en contacto permanente con los espacios coloniales, es decir, con las prácticas occidentales y con todos los grupos socio-raciales que lo componían, que no se limitaban al solo grupo europeo. Como no podía ser de otra manera, todos estos datos son tomados en cuenta en las coordenadas identitarias que fundan y orientan la guerra.

Lejos de replegarse sobre una tradición cerrada, los asaltantes de noviembre de 1616 se valen de todo lo que les sea de alguna utilidad para derribar el orden colonial y, a la par, refundar – y refundir – su autonomía. De modo que todos los elementos heredados de la cohabitación colonial figuran bien sea entre las armas o entre los objetivos concretos de las acciones de guerra. La ruptura pronunciada por el movimiento es de índole ante todo política: se trata para los indios de poner fin a una relación de sujeción, lo cual no implica necesariamente que se cierren a lo que era su principal fuente de innovación cultural. El rechazo radical contra la heteronomía colonial no es en absoluto incompatible con la dinámica cultural abierta que caracteriza más que nunca la sociedad indígena en armas. La mejor prueba de esto sería la gran capacidad de acogida del movimiento, en el que pudieron entrar individuos poco sospechosos de compartir un fondo cultural inmemorial con los iniciadores autóctonos de los movimientos. Lo siguieron, desde el principio, varios indios *lavoríos,*[46] de los que habían trasladado los españoles desde el centro de la Nueva España o desde Michoacán, pero también algunos negros y mulatos, que, por lo visto, encontraron un lugar para redefinir su diferencia en el proceso de formación identitaria en curso en y por la guerra. Se menciona a estos últimos en los combates, en varias ocasiones, como por ejemplo en la región minera de Topia[47] o en otras partes de la Sierra.

A principios de 1618, por ejemplo, a falta de grandes resultados, en una entrada de pacificación en las barrancas de Guarisamey, donde se habían atrincherado buena parte de los tepehuanes de Santiago Papasquiaro, los capitanes Gonzalo Martín de Soria y Tomás García se tienen que conformar con

> «[...] un negrito de hasta 14 o 15 años que el deseo de la libertad avia sacado del poder de su amo y llevado al de los enemigos, y con quienes se hallava muy bien».[48]

No hay ninguna contradicción en el hecho de que un movimiento caracterizado por su exigencia absoluta de destrucción del mundo presente y de sus instancias dominadoras integre a mucha gente que, las más de las veces, tenía lazos muy estrechos con la sociedad colonial. Tampoco nos debemos sorprender al constatar que esta guerra que todo lo subordina a la desaparición de los españoles se halle liderada por unos individuos que casi todos son mestizos culturales. Casi podríamos decir que, en este contexto, el mestizaje, la múltiple pertenencia cultural, adquiere una doble plusvalía: confiere a los interesados un cierto prestigio, y al conjunto de la sociedad sublevada una eficacia militar, pero también unos asideros esenciales para dinamizar la redefinición cultural a la que procede el movimiento, proporcionándole un acceso directo a valiosos aportes exógenos que integrar en su arsenal identitario.

Varios líderes de la guerra, entre los que podemos conocer, es decir, entre los que identificaron los españoles,[49] ostentan un bagaje cultural mixto sin que ello les valga la menor marginación o sospecha por parte de sus compañeros de armas: al contrario, como lo hemos mencionado, todo indica que gozaban gracias a ello de un acrecentado prestigio.[50] La medida de este prestigio se puede tomar –en negativo– del otro lado de la única frontera nítidamente dibujada, que es la línea de fuego, en el temor que inspiran estos «agentes mediadores»,[51] subversivos a los españoles asediados: los reconocen perfectamente, ubican el lugar que ocupaban hasta pocos días antes del estallido del conflicto en la organización colonial y se espantan a buen derecho de tenerlos enfrente en estas circunstancias. Gracias a sus testimonios se ha conservado el nombre de varios de ellos, como Francisco Gogojito y Hernando, o Hernandillo, de Valenzuela, que desempeñaron un papel preponderante en el ataque a la misión de Santiago Papasquiaro y se hicieron fuertes después en la región de Guarisamey.[52] Eran ambos reputados *muy ladinos* y estaban integrados en las estructuras de explotación agrícola del valle de Papasquiaro. Muchos de esos cabecillas trabajaban en las estancias del centro de la provincia, y convivían a diario con los españoles, lo cual hacía más fácil su identificación. Los partes de pacificación arrojan así muchos datos extremadamente precisos sobre los indios que las columnas ejecutaron a su paso, o que buscan para ello. Así, por ejemplo, ese *Francisco, natural de Las Bocas*, o aquel *Bautistilla, hijo de Juan Soldado, natural de La Sauceda* que capturó y mandó ahorcar el gobernador Alvear en su penúltima campaña, en el camino que llevaba del paraje de Las Bocas a Guatimapé.[53]

Más complejo, y al mismo tiempo elocuente sobre la plena participación de estos mestizos culturales a este proyecto cultural en fusión, es el caso de otros líderes de los cuales sabemos que habían tomado parte anteriormente en las empresas de colonización de la provincia, en las filas de los invasores. Para la norteña región de Indé, por ejemplo, la responsabilidad de los disturbios es atribuida de forma unánime a un viejo cacique conocido como don Rodrigo, «llamado así por la buena memoria de Rodrigo del Río de Losa, gobernador que fue desta tierra»,[54] a cuyo lado había combatido en varias ocasiones. En su caso también, el respeto que infunde proviene sin lugar a dudas del conocimiento que ha adquirido al servicio del grupo que quiere ahora aniquilar, mucho más que de sus propias habilidades guerreras, por cierto debilitadas por la edad:

«[…] está cargado de años y vexez, falto de manos pero ardidoso en las cosa de la guerra y por eso estimado entre los suyos».[55]

Otro caso, más llamativo todavía, es el de un mestizo, en el sentido biológico que se daba entonces a esta palabra, un tal Mateo Canelas, «hijo de una india tepehuana y de un portugués»,[56] cuyo complicado itinerario, de una parte a la otra de la frontera política dibujada por la guerra, dice mejor que nada que el asunto dista de poder limitarse a una elección entre dos entidades culturales cerradas. Hijo de un capitán portugués que se había destacado en la sumisión de los indios acaxées de la Sierra de Topia, en los primeros años del siglo, ahijado del comisario de la Inquisición, que era también, a falta de obispo, la máxima autoridad religiosa de la provincia, en su calidad de *vicario y juez eclesiástico,*[57] fue también uno de los principales jefes de guerra del movimiento y probablemente el más temido por los españoles. Fue al mismo tiempo el único al que reconocieran sistemáticamente algo como una inteligencia estratégica, hasta tal punto que, veinte años después, este mestizo encarnaba todavía, en la memoria colectiva de los españoles de la sierra, el recuerdo de este movimiento indígena:

«[…] trajeron por su adalid y capitán a un Matheo Canelas, mestizo muy valiente y alentado que havia batallado en otras huazabaras de las que hizieron en Santiago y el çape en tiempo de su assolamiento».[58]

En su caso también queda muy claro que los conocimientos «desde dentro» del arte de la guerra del enemigo le valieron un lugar de elección en la conducción del movimiento. Su destino singular atestigua, sin embargo, de la profundidad de su arraigo en la sociedad neovizcaína, en claro contraste con la suerte de sus compañeros, cuyas cabezas se llevaban sus vencedores como trofeos a Durango. A él, cuando lo capturan, no sólo le perdonan la vida y no cuestionan sus excusas («[…] él se escusava de averse quedado en compañía de los Tepeguanes, porque si se declarara lo mataran, y para entregarlos a ellos en manos de los Españoles»[59]), sino que le atribuyen nuevas funciones militares. De hecho, en 1621, con motivo de otro sublevamiento, más localizado, al norte de la provincia, se le encarga el reclutamiento forzoso de sus ex-compañeros para que vayan a servir en la tropa del gobernador como «indios amigos» -rehenes, para asegurarse de la neutralidad de sus respectivas parcialidades: nadie mejor que él sabía a quién había que llevarse y dónde había que hacer las levas. Dicho de otro modo, del otro lado del espejo, Canelas cumple con la misma función, al poner su conocimiento del enemigo al servicio del bando que está sirviendo. Se podría tener la impresión, al observar el vaivén de este personaje, de que se trata sólo de una vacilación entre los dos polos canónicos de la relación hispano-indígenas tales y como se la suele considerar tradicionalmente, es decir, la resistencia o la aculturación-asimilación. A estas alturas, todo parecía indicar que Mateo Canelas había optado por la primera solución y que, en sintonía con su papel asumido en la milicia durangueña, asumiría en adelante la defensa de la *pax hispánica,* al igual que muchos mestizos identificados con la causa dominante que, en la mayoría de los casos, era la de su padre. No hay que fiarse tan pronto de situaciones tan claras, y de fronteras demasiado definidas: apenas unos meses después de que lo hubiese empleado en el reclutamiento que acabamos de evocar, el goberna-

dor Mateo de Vesga recibe del alcalde mayor de las minas de Guanaceví una serie de autos, acerca de un nuevo alzamiento, en el que Canelas vuelve a figurar en buena posición:

> «[…] en las dichas minas y otras de fuera se avia ynformado de que don Pedro y don Lorenzo, yndios caciques del Zape y Potrero faltaban de aquella jurisdicción y se entendía se avian ydo a ver con el capitán Mattheo Canelas mestizo, y corrido bos de que los dichos yndios de aquellas provincias andan en ttatoles con ánimo de lebantarse contra la real corona y elexir por su rey y cavesa al dicho Mateo Canelas».[60]

No pretendemos aquí que el itinerario complejo y peculiar de un individuo como Canelas sea arquetípico, ni que su participación destacada al movimiento de 1616-1619 baste para calificar todo el movimiento de «mestizo». Su caso, que por sí sólo merece un estudio mucho más detenido,[61] es, sin duda alguna, singular. Lo que en cambio nos parece particularmente significativo es que un individuo tan profundamente arraigado e integrado en la frontera española busque y encuentre su lugar en la sociedad indígena, en el mismo momento en el que ella radicaliza su definición identitaria: la suya es, desde luego, una elección política,[62] y su bagaje cultural occidental, lejos de dificultar su aceptación, la favorece, a todas luces.

-Los caminos mezclados de la identidad

Si el mensaje milenarista anuncia la desaparición de los españoles y exige que se participe activamente en su destrucción como condición de la renovación de un mundo reservado a quienes sigan sus preceptos, la praxis de los guerreros invita inmediatamente a disociar la meta política expresada en términos escatológicos del trasfondo socio-cultural movedizo que anima la guerra. El cataclismo regenerador no implica, ni mucho menos, una renuncia a las innovaciones técnicas, a los saberes y a las prácticas nacidas del contacto colonial. Al contrario, todas estas herencias figuran como vectores de la guerra, y creemos que los combates buscan, en gran medida, reforzar su control y afirmar su toma de posesión. Al respecto, no es nada indiferente el hecho de que la participación de los mestizos culturales sea masiva, por no decir que imprime una orientación determinante tanto a la forma de los combates como a la definición de los objetivos que éstos persiguen. Tal vez su visibilidad haya sido sobredimensionada por el cual los testigos españoles –sus víctimas– los hayan reconocido y los nombren en sus declaraciones judiciales. Pero notemos, por una parte, que no por ello hay que minimizar su papel y, por otra, que no deja de haber cierta ingenuidad en pensar que sólo los indios directamente integrados en los circuitos coloniales tenían acceso a, y manejaban los valores y los bienes de origen occidental. Los contactos entre la tierra adentro y los establecimientos coloniales son permanentes, y la integración de estos elementos culturales exógenos no debe pensarse en términos de ruptura esquemática entre «indios de paz» e «indios de guerra» o entre los espacios colonizados y las tierras salvajes.

Nunca hubo ninguna solución de continuidad entre los islotes coloniales que formaban la «frontera» y los *hinterlands* donde no se aplicaba la dominación directa de las instancias coloniales. Si tomamos el ejemplo del pueblo de misión, que durante mucho tiempo se ha presentado como una «institución de frontera», el laboratorio de la asimila-

ción del indígena por la famosa «conquista espiritual», una relectura minuciosa de las fuentes demuestra categóricamente que, las más de las veces, era poco más que un lugar de paso para los indios teóricamente sujetos a la tutela de un misionero.[63] Pasa algo similar, por lo menos en la época que nos ocupa aquí, con los indios de encomienda, cuyo lugar de residencia habitual, fuera de los períodos de cosecha, se sitúa a veces muy lejos de los establecimientos de sus encomenderos, que tienen que organizar verdaderas expediciones armadas, concebidas sobre el modelo de las razzias, para juntar a sus tributarios.[64]

Sea de eso lo que fuere, las destrucciones que caracterizan los primeros días de la guerra llevan la marca indudable de un contacto tal vez más profundo de lo que se suele pensar, después de poco más de dos generaciones, en el mejor de los casos, de convivencia bajo el régimen colonial. Los tepehuanes demuestran en su obra de demolición sistemática del mundo de los españoles una profunda integración no sólo de sus bienes manufacturados, sino también de los códigos y valores que lo rigen, a los que utilizan como palanca para erradicarlos.

De hecho, además del uso de los caballos y de las armas (picas, desjarretaderas, espadas, hachas y hasta arcabuces), la parte más visible y mejor observada del proceso de integración generalizado a todas las fronteras del imperio, que por eso nos limitaremos a mencionar aquí, los tepehuanes subvierten con un arte consumado, en provecho de su obra de destrucción, los códigos y los valores que definían la convivencia colonial.

El primer elemento cultural que integran naturalmente en su arsenal es el lenguaje, el uso de los idiomas de comunicación vigentes en las relaciones coloniales, es decir el castellano y el «mexicano», forma simplificada de náhuatl. Pero, al revés de lo que solía pasar en los intercambios mantenidos entre ellos y los depositarios legítimos de la palabra, es decir los españoles, durante estos ataques, los tepehuanes **toman** la palabra, en todos los sentidos del término: toman la iniciativa del diálogo y se apoderan del control del discurso. Los relatos de los supervivientes de las primeras matanzas dejan inclusive la impresión de que el diálogo se encontraba en el meollo de la acción, hasta el punto de estructurarla. En primer lugar, el uso de la palabra y, en concreto, la posibilidad de maniobrar a sus enemigos, les sirvió a los tepehuanes para debilitar la capacidad moral de resistencia de los colonos, que tenían acorralados, en una situación crítica.

En la misión de Santiago Papasquiaro, donde el cerco duró tres días, el manejo del idioma del contrincante fue determinante para llevar a los sitiados a la trampa final, y a precipitar su muerte. Al decir de los testigos, los tepehuanes no perdían ninguna oportunidad de mofar la situación de sus víctimas, en el transcurso de los combates: a uno de ellos, que intentaba razonarlos, «los dichos yndios de una conformidad y en la lengua mexicana [respondieron]con boz altiva y arogante, faciendo burla de todo lo que se les decía por los dichos padres, este testigo y los demás [...]».[65]

Desde luego, este trabajo de guerra psicológica no se limitaba a ese tipo de bravatas. En un momento dado, los sitiadores informan de que Durango ha caído, lo cual es falso pero tiene por efecto de desgastar un poco más el estado de ánimo de sus interlocutores forzosos:

> «los dichos indios decían que los dichos indios tepeguanes de Guadiana abían ya muerto a todos los españoles de esta dicha billa, que ya ellos tenían abiso de ello».[66]

Logran un golpe más duro aún al día siguiente, después de la llegada de los indios de la estancia vecina de Atotonilco, que acaban de asolar matando a todos los que habían buscado refugio en ella. Se apresuran por dar conocimiento de la lista de los muertos a los sitiados. Es que sabían muy bien que entre estos últimos se encontraban parientes y amigos de los muertos, como por ejemplo, el dueño de dicha estancia, Francisco Muñoz, que se entera por esta vía de la muerte de toda su familia:

> «un día viernes que fue el último con que los dichos yndios acabaron de destruyr el dicho pueblo y yglesia y hacer la matança, se llegaron al dicho cerco cantidad de yndios de la dicha nación tepeguana, los quales a boses decían por desanimar a este testigo y a los demás dixeron como ya tenían asolado y quemado la dicha estancia de Atotonilco, y muerto a todos los que estavan en la dicha estancia como eran el capitán Trancoso, su muger e hijos, y al padre Pedro Gutiérrez de la horden del señor Sant Francisco y a los hermanos y deudos del capitán Francisco Muñoz y a otras personas que no nombraron por sus nombres [...]».[67]

Se entenderá en seguida la importancia táctica de que todas esas burlas, falsas noticias y noticias necrológicas fuesen entendidas por los sitiados, para que alcanzaran su mayor eficacia desmoralizadora. Por fin, el control del diálogo les permite a los tepehuanes realizar su propósito de destrucción: aceleran el desenlace de la confrontación, cuando logran arrastrar a los españoles a unas negociaciones engañosas que controlan desde el primer momento. Después de tres días de combate, los indios logran provocar disensiones entre los defensores de la iglesia sobre qué decisión cabía tomar. La responsabilidad de esta ruptura de la unanimidad de opinión que había prevalecido hasta entonces en el bando español la tiene un indio *ladino*, al que varios de los testigos reconocen:

> «un indio llamado Pablo de la nassión tepeguana, criado de Andrés de Cárdenas a bozes abia dicho que heran christianos y que para remediar a los bibos que quedaban los recivirian de paz y que les entreguasen las armas».[68]

La argumentación de los indios se fundaba en la constatación irrebatible de que los españoles no tenían muchas alternativas posibles:

> «[...] estando muchos españoles heridos y maltratados, faltos de pólvora y munición, trataron los dichos yndios pues no se podían escapar y a la estancia de Atotonilco la tenían asolada y quemada, y lo mismo avian de hacer con la dicha cassa y yglessia que por muchas partes ya ardía se diesen, que ellos les dexarían yr bibos fuera de allí».[69]

De modo que la mayoría decidió rendirse a los argumentos de los indios, y salir de la iglesia. La descripción del momento que sigue su salida y precede su masacre a manos de los tepehuanes revela el control y el manejo de los códigos sociales coloniales que tenían estos últimos. En un primer momento, logran dar la ilusión, a pesar de todo lo ocurrido, de que han vuelto a una actitud de obediencia ortodoxa. De hecho, cuando salen los españoles, en orden de procesión, los indios los acogen con todas las muestras de un apacigua-

miento sincero que se ciñe escrupulosamente a las formas de sumisión y de respeto que definían su lugar en las relaciones de paz. Uno de los dos jesuitas de la misión lleva el Santísimo Sacramento: lo adoran, de forma ejemplar, así como una imagen de la Virgen, que llevaba el teniente de alcalde mayor. Según otro testigo, llegan incluso a abrazar a sus misioneros.[70] Al decir de los propios testigos su actitud era de lo más convincente.

> «[…] los dichos indios chichimecos alsados los que estaban a pie llegaban a la custodia del Santíssimo Sacramento, e hincándosse de rodillas besaban la custodia, pareciéndole a este testigo y a los demás que no les harían mal».[71]

Por supuesto, esta adoración ejemplar del cuerpo de Cristo era un mero ardid, una mascarada permitida, ahí también, por las enseñanzas de los jesuitas, que les permitió desarmar, en el sentido figurado, pero también concretamente, a sus enemigos, arrebatándoles sus armas casi sin encontrar resistencia. Una vez cumplida esta medida preventiva, exterminan a todos los presentes, con la excepción de unos pocos que pudieron esconderse en un confesionario de la iglesia.[72]

De modo que el uso y el manejo del o de los idiomas coloniales, así como el juego con los códigos y las actitudes «normales» de la convivencia colonial, fueron el elemento determinante para la conclusión de este y de otros cercos. Estos idiomas aparecen no obstante reintegrados y reorientados en una lógica de guerra que subvierte precisamente su contexto normal de utilización: ya no sirven para obedecer, sino para destruir, y en este aspecto puede considerarse que la plena posesión de su manejo constituye una forma de adaptación –antagónica– de la sociedad indígena a la situación colonial. Una vez más, observamos que la resistencia, aquí armada, no prescinde de la aculturación: al contrario, los elementos culturales europeos readaptados en función de las estrategias indígenas son un vector más de la renovación socio-cultural que produce la guerra. El carácter limitado del episodio que nos ocupa –el tiempo del conflicto– y la radicalización de los contornos de los grupos enfrentados no impide del todo que se puedan vislumbrar cambios en profundidad, que puedan emerger, a través de hechos puntuales, unos fenómenos de reapropiación y de reinterpretación de ciertos elementos culturales exógenos que vienen a retro-alimentar la definición subjetiva del ser social de los indios en guerra. Más concretamente, sería pecar de superficialidad limitar el manejo del castellano –igual que la utilización de las armas europeas– a la mera adquisición de un saber técnico. Éste supone, al contrario, una profunda interiorización de sus códigos de utilización, volcada, en este caso, hacia el rechazo de su contexto legítimo de empleo. En otros términos, las invectivas, las burlas y los engaños proferidos durante los combates y los cercos por los tepehuanes y sus aliados revelan, a nuestro modo de ver, algo más que la utilización circunstancial de algunos de los elementos que definían el marco cotidiano de la relación colonial: expresan con toda claridad una ruptura política –que conlleva una definición de sí mismo por oposición con el enemigo–, la cual toma formas mestizas. Cabe subrayar que, en este caso, la mezcla es el vehículo de la reafirmación radical de sí mismo: en otros términos, una vez más, lo mestizo es la máxima expresión de lo indígena.[73]

En esta misma línea interpretativa, habría que reconsiderar los ataques contra la religión cristiana, sus símbolos y sus ministros que ritman toda la guerra. Se ha recalcado

mucho este aspecto de la guerra de los tepehuanes, con razón, pero con malas razones. La insistencia sobre este punto proviene esencialmente del esmero de los cronistas sucesivos por demostrar el valor de la obra evangelizadora de la Compañía de Jesús, confirmada *a contrario* por la intervención violenta de las fuerzas demoníacas, cuyo brazo armado, en este caso, son los tepehuanes. Luego, al abandonar el principio de la «explicación por el diablo», se ha tendido a minimizar en alguna manera el alcance real de las profanaciones, integrándolas en la lista de las acciones vandálicas que marcan la violenta ofensiva indígena. Creemos, por nuestra parte, que si bien la iglesia y los misioneros son barridos por el alud de noviembre de 1616 al igual que el resto de los agentes coloniales, el tratamiento que les reservan los indios es, sin embargo, específico y revela una voluntad expresa de desacralización que, a su vez, desempeña un papel particular en el proceso de reformulación identitario antagónico llevado a cabo por la guerra.

El balance de las destrucciones deja aparecer, en efecto, el tratamiento personalizado del que gozaron los objetos del culto y las múltiples imágenes con las que los jesuitas habían empezado a amojonar su terreno misional. Todos estos objetos sufrieron un proceso de desacralización explícito en regla, que se puede deducir tanto de las marcas visibles del encarnizamiento con el que fueron destrozados como de las modalidades de su profanación. Dos meses después de la destrucción de Santiago Papasquiaro, un participante a la primera expedición de socorro dirigida por el gobernador Alvear, Francisco Gil, «[…] notó que las imágenes que estaban pintadas en la pared tenían los rostros picados y sacados los ojos».[74] El que los rostros de los frescos estuviesen «picados» podría indicar que fueron flechados, como sabemos que lo fueron las imágenes de la misión del Zape.[75] En esta última misión, una estatua de la virgen, que iba a ser presentada cuando estalló el conflicto, termina en un lodazal; del mismo modo, un crucifijo de Santiago Papasquiaro es encontrado en un «posso hediondo» y, más generalmente, todas las imágenes religiosas que hallan desparramadas y destrozadas en lugares que poco tienen que ver con el respeto que tendrían que infundir, según los valores que se les iba inculcando a los neófitos tepehuanes.[76] De modo que los síntomas de los combates no dejan lugar a dudas sobre el propósito sacrílego de los indios, cuyo recuerdo los jesuitas no tardarían en integrar en su estrategia de evangelización, promoviendo una doble devoción dedicada a los padres muertos por la fe y a la imagen del Zape, vuelta maravillosa por su martirio.[77]

Por otra parte, el ataque contra la religión cristiana participa también de la reinscripción más global de la guerra en la perspectiva milenarista que ya evocamos. La afirmación del advenimiento de una nueva era, que ocupa el centro del mensaje de los profetas tepehuanes, implica una desacralización activa del orden católico vigente. Ya hemos evocado el empeño de los guerreros indígenas en interpelar a sus contrincantes para afirmar la superioridad de su dios e inscribir su acción en un marco escatológico. La desacralización sólo tiene sentido si está públicamente voceada, es un enunciado de índole performativo, al igual, por cierto, que un sacramento. Los retos y las invectivas que ritman los combates son más que blasfemias: si tienen, desde luego, un valor efectivo de negación de la religión –los indios lo saben y los españoles lo reciben como tal– adquieren también una resonancia (no menos performativa) de afirmación de la nueva era que deben inaugurar las destrucciones en curso. La palabra profética de los tepehuanes es una palabra agonística que se alimenta, en actos, y en actos de lenguaje, de la religión de los españoles.

Aun tomando en cuenta, a la hora de analizar los hechos, la sensibilidad al sacrilegio exacerbada por las circunstancias que se desprende de las declaraciones de los supervivientes de las masacres, el detalle de las acciones que relatan éstos despeja cualquier duda acerca de la intencionalidad de sus autores. No se puede, en este caso preciso, circunscribir la condena de estos actos por las autoridades a las solas necesidades genéricas del discurso de descalificación global reservado a unos indios rebeldes, apóstatas, ladrones, etc. Para convencerse de ello, basta con observar el detalle de las profanaciones que acompañaron los tres días de cerco de Santiago Papasquiaro.[78] La mascarada que pone fin al cerco y acelera el sangriento desenlace del encierro de los habitantes españoles es muy elocuente al respecto. Como lo vimos, los encerrados, convencidos por las engañosas palabras de los indios, abandonan la iglesia y salen en orden de procesión. Los tepehuanes dan muestras de acogerlos sin animosidad, dando incluso a ver una adoración que, por ser fingida no deja de respetar escrupulosamente las formas exigidas en el decoro. Pero una vez logrado su engaño se quitan la máscara y realizan lo que se proponían en estos tres días, que era acabar con todos los españoles y sus servidores. Ahora bien, no sólo matan a sus enemigos, sino que se ceban en los símbolos religiosos que éstos llevan, con un celo –perfectamente inútil desde un punto de vista únicamente táctico– que debe llamar la atención. Para empezar, como punto de partida de la masacre, le arrebatan la custodia del Santísimo Sacramento a Diego de Orozco, unos de los misioneros, la estrellan contra una pared y pisan la hostia que tenía dentro:

> «[…] en un instante embistieron con la custodia del Santíssimo Sacramento y se lo quitaron al padre de la Compañía i dieron con ella en la pared, y el Santíssimo Sacramento lo pisaron e hisieron menusas en el barro».[79]

Es evidente que no se pisa lo que para los católicos es el cuerpo de Cristo si no se tiene conciencia de su valor sagrado. Es posible, y hasta probable, que los indios no conocieran el detalle teológico del dogma de la transubstanciación, dado el formalismo, o formulismo[80] que caracterizaba la enseñanza que recibían. Pero no por eso está menos claro que miden perfectamente la gravedad de esta acción a ojos de los cristianos presentes. Se trata para ellos de reapropiarse del poder simbólico del cristianismo para mejor derribarlo después. La ejecución personalizada del padre Orozco, que sigue inmediatamente este episodio, es también una buena ilustración de la reutilización subversiva de los valores cristianos: cuenta un indio *lavorío* que acompañaba a los tepehuanes –en calidad de rehén, según su declaración– que

> «[…] a uno de los dichos padres le alçaban en alto diciendo dominus obispo y otras cossas como quando están en missa».[81]

Semejante distorsión del latín de misa no deja duda alguna sobre la intención iconoclasta que anima a los verdugos del misionero, al que logran matar, en cierto modo, dos veces: física y simbólicamente. Notemos que estos últimos sacrilegios sólo dan la puntilla a unos días que fueron un auténtico carnaval de profanación, en el que todos los símbolos cristianos que los sitiadores pudieron agarrar fueron integrados en un juego sistemático de inversión, ante la mirada impotente de los cristianos encerrados en la iglesia: a éstos últi-

mos no les quedaba más remedio que asistir, entre otros impíos regocijos, a una parodia de procesión marial, ejecutada con todo arte, pero con tres indias en las andas habitualmente reservadas a la Virgen, mientras ésta, desnudada recibía unos humillantes azotes, los mismos que constituía la pena generalmente aplicada por las autoridades coloniales para el castigo de los indios delincuentes. La eficacia de esta inversión nos la da la emoción del comisario de la Inquisición, que no ha perdido nada del significado de este sacrilegio, lo cual es un buen indicador de su calidad:

> «Lo que tiembla mi pluma es ber escrito y averiguado con testigos de vista haver açotado a la ymagen de Nuestra señora en hombros de yndio, a modo de pública açotada».[82]

Asimismo, un Cristo tiene que sufrir mil insultos (en castellano) y, por fin, un gran crucifijo pierde toda majestad y se convierte en la vulgar meta de una justa ecuestre, hasta que los participantes a este desacato de forma también muy reconociblemente hispánica lo hagan pedazos.[83]

Los ataques contra el Cristianismo, sus representantes y sus símbolos cumplen pues una doble función: rematar la destrucción material del mundo presente privándolo de su trasfondo ideológico, y, al mismo tiempo, afirmar la validez del mensaje milenarista que funda el movimiento. La violencia iconoclasta viene a reforzar la obra de destrucción, pero también, paralelamente, a consolidar el proceso de reconstrucción política y de reelaboración cultural que la guerra está llevando a cabo.

Aquí cabe una precisión, acerca de la cuestión clásica del sincretismo de los indios, que casi nunca falta cuando se aborda la temática del mestizaje y de las expresiones «religiosas» de las rebeliones indígenas. Nos parece que se trata de un falso problema, o de una cuestión planteada en términos equívocos, por lo menos en el caso que nos ocupa aquí, demasiado limitado en el tiempo para que se pueda siquiera aventurar un esbozo del corpus «ritual» de los tepehuanes y sus aliados. El riesgo que se corre, al recurrir a este filtro interpretativo es una vez más el de conservar una problemática esencialista y de querer aislar manchas cristianas en un objeto cultural supuestamente liso y uniforme. Según esta perspectiva, uno tendría que preguntarse si los tepehuanes no hubieran sido influenciados, en sus creencias, por la religión católica.[84] En todo caso, lo que se puede contestar aquí es que se han apropiado del significado y del valor que los símbolos y las imágenes cristianas revestían a ojos de los españoles, lo cual es bastante distinto: no estamos convencidos de que este sentido y este valor haya conservado el mismo significado para ellos. Nos parece más bien –si es que se puede realmente aislar átomos de catolicismo apostólico y romano en las profecías y en la praxis que orientan la guerra– que la religión de los padres sufre la mismo suerte que el resto de los elementos exógenos de que se valen los indios: aparece reintegrada en una lógica que no controla en absoluto y que la aparta de su mensaje dogmático original. De modo que aunque se admita, por ejemplo, que los indios pregonaban que las mujeres que habían sentado en las andas de la Virgen, en su lugar, eran sus *imágenes*,[85] es muy poco probable que haya que acordar un sentido tridentino a la misma palabra y que se trate sólo de una transposición. Al margen de su indiscutible cariz sacrílego, esta procesión podría muy bien funcionar como un *dispositivo de depredación identitario*, para hablar en términos de Guillaume Boccara,[86] y participar de la dinámica mucho más amplia de

reelaboración cultural hecha patente por la guerra. Se podría por cierto extender esta acotación a fenómenos *a priori* más transparentes y más directamente legibles a través del marco de lectura del sincretismo. Pensamos en las ceremonias celebradas, unos años antes, por un líder acaxée tachado de *heresiarca* por las autoridades, porque se hacía llamar *obispo* y, con la ayuda de sus *apóstoles Santiago* y *San Pedro*, bautizaba, casaba y descasaba las parejas previamente unidas *in facie ecclesiae* por los misioneros. Aunque la referencia a la religión esté manifiesta en su actuación, no se puede afirmar con demasiada seguridad que quedase gran cosa, al final de la transposición, de la función episcopal sobre la que este individuo había constituido su autoridad.[87]

Conclusión

Lejos de ser necesariamente un factor de derrumbamiento inexorable, el contacto con el mundo occidental puede constituir un arsenal de renovación extremadamente rico y proporcionarles a los indios, según una paradoja que sólo es retórica, las armas de la ruptura política radical con los españoles. Lo que demuestran los tepehuanes en sus ataques es, de hecho, un profundo dominio de los resortes de la sociedad colonial, de los que sacan provecho para arruinar sus fundamentos. La aculturación no puede considerarse sólo como un factor externo de desestructuración de las sociedades indígenas: es también el vector por antonomasia de una reorganización socio-cultural y de una redefinición política de sí mismo. Queda claro que los aportes tanto materiales como ideológicos nacidos directamente del encuadramiento de su existencia por los diversos dispositivos coloniales, en primer lugar las misiones y las estancias, les dan a los indios excelentes medios para rehacerse una «salud identitaria», suministrándoles armas para deshacerse de esta sujeción. Los mestizos culturales, que lideran el movimiento, se apoyan con toda su fuerza sobre la experiencia que tienen del contacto con los españoles, que reintegran ya no en una perspectiva de convivencia y de sumisión sino en una lógica de guerra total. Este mecanismo de la reapropiación generalizada es perceptible a todos los niveles. Atañe, claro, al material directamente útil, como las armas, las herramientas o los alimentos, pero alcanza también –sobre todo– los conocimientos que les dan un acceso directo al modo de funcionamiento del enemigo. Éste se encuentra desnudo, y lo sabe perfectamente, como de eso da fe su pánico y su desamparo frente a estos «monstruos culturales» que ha contribuido a crear y que están escapando de su control. De hecho, las modalidades prácticas destinadas a precipitar el cataclismo regenerador reclamado con toda urgencia por los adalides de la guerra, toman prestado gran parte de su vocabulario a lo que niegan y aniquilan. Al atacar el cristianismo, al matar a sus sacerdotes y al destruir sistemáticamente sus símbolos, los tepehuanes ensanchan el campo de su acción: ya no se trata sólo de borrar la presencia material de los españoles, sino de provocar el hundimiento de una era y el advenimiento de otra. En este sentido, las destrucciones simbólicas cobran tanta importancia como las demás, por no decir que más. Sin embargo, el trabajo de la negación más radical –y más eficaz– toma caminos mestizos. La aculturación informa la destrucción, que es todo menos su contrario. Así pues, las invectivas, las burlas y los retos que los tepehuanes lanzan a sus contrincantes se hacen en una lengua de comunicación que hasta entonces había permitido el avance del frente pionero y el buen funcionamiento de la provincia colonial. Del mismo modo, las ac-

ciones de desacralización retoman con fidelidad las formas de una enseñanza que, visiblemente ha surtido efecto, por lo menos en la transmisión de las formas rituales y del valor de las imágenes.

No se trata, por lo tanto, de una contaminación pasiva, sino de una reintegración cultural llevada a cabo en un proceso –siempre dinámico– de redefinición de sí mismo del que la guerra es una de las modalidades más visibles. Los más «endemoniados», los que asestan los mejores golpes no son los «bárbaros chichimecos» cuya imagen se ha complacido en perpetuar cierta tradición. Tampoco son los elementos más reaccionarios del grupo, preocupados por la perpetuación del núcleo duro de una sociedad que sentiría como se va diluyendo su supuesta pureza cultural, sino los mismos individuos que, encontrándose en una situación intermedia eligen positivamente una identidad. Ahora bien, no se trata de una elección «cultural» entre una tradición indígena y una traición española: lo que expresa la guerra lanzada en noviembre 1616, no es un repliegue sobre un improbable ser socio-cultural primordial sino la afirmación de una identidad abierta y movediza, que se alimenta de su rechazo de la dominación de los españoles, pero nunca de las innovaciones importadas por sus agentes. Es por ello que el movimiento es notablemente acogedor y no se limita ni a un grupo particular en el seno de los rebeldes, ni a la sola «nación» tepehuana, ni tampoco a los indios. Solamente pasa como si la guerra tuviera una función integradora, vuelta más nítida aún por el carácter claramente identitario de la predicación que la funda.

Notas

1 Como muestra de esta visión genérica, sólo citaremos el comentario que le inspiró a Luis Navarro García, en 1967, un conflicto que agitó la región sinaloense del Río Fuerte: *En 1625, el cacique Jocopillo se convirtió en adalid de uno de los innumerables y típicos movimientos independentistas y antieuropeos contra el reloj de la historia*2. *(*Navarro García, 1967: 248.)

3 Para limitarnos a las más significativas: Andrés Pérez de Ribas (S.I.) 1992 [1645]; fray José de Arlegui 1851 [1737]; Francisco Javier Alegre (S.I.) 1956-60 [1743]. En menor medida: fray Alonso Franco 1900 [1645], fray Alonso Tello 1968-1984 [1652].

4 Para una perspectiva histórica del discurso de las crónicas, y más particularmente la de Pérez de Ribas, véase Rozat Dupeyron, 1995.

5 González Obregón, 1906 [1952].

6 Escalante Betancourt, 1968 [1995].

7 Quiñones Ríos, 1982.

8 Sobre las estructuras de explotación laboral, véase Cramaussel, 1989: 115-141 y 1997.

9 Hausberger, 1999: 59-77.

10 Giudicelle, 2000. Sobre este punto, véase sobre todo la primera parte.

11 AGN 311, exp.2: *Provanza hecha en la villa de Durango de la Nueva Vizcaya a pedimento del Rdo Pe Francisco de Arista de la Compañía de Jesús rector de la casa que la Compañía de Jesús tiene en la dicha villa, visitador de las missiones de Parras y Tepehuanes en razón del alçamiento que los yndios Tepehuanes desta provincia hizieron y muertes que dieron a los padres de la Compañía que los doctrinaban y a otros religiosos y gente* [enero-febrero de 1617] testimonio del cap. Francisco de Vergara, f. 39v.

12 *Autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por averse alçado y rebelado*, AGI, Guad. 8, R.11, N.47

13 *Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la governación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618*, in Hackett, 1926.

14 AGN 311, exp.2: *Provanza hecha en la villa de Durango de la Nueva Vizcaya a pedimiento del Rdo Pe Francisco de Arista de la Compañía de Jesús rector de la casa que la Compañía de Jesús tiene en en la dicha villa, visitador de las missiones de Parras y Tepehanes en razón del alçamiento que los yndios Tepehuanes desta provincia hizieron y muertes que dieron a los padres de la Compañía que los doctrinaban y a otros religiosos y gente*; Gaspar de Alvear y Salazar, *Relación breve…*, *loc. cit.*

15 *Relación breve…*, *loc. cit.*

16 Borah, 1966: 15-29.

17 AGN, Inquisición 315, exp. 4.

18 El análisis de las alianzas y del entramado político que las funda rebasa con creces los límites de un estudio como este. Remitimos al capítulo que le dedicamos en otra parte. Giudicelli, 2000, *op. cit.*, tercera parte.

19 Charlotte GRADIE, autor del libro más reciente publicado sobre la guerra de los tepehuanes (Gradie, 2000) retoma con entusiasmo esta concepción primitivista, al enmarcar la guerra milenarista en un modelo elaborado en 1943 por Ralph Linton (Linton, 1943: 30-40). De modo que el movimiento le vale comentarios como «*the tepehuan revolt, from what is known of it, seems to conform to the model of nativistic revitalization movement […]*» *(*168), que define en estos términos: «*A nativistic revitalization movement proposes to do this by a return to the past and, in particular, by the removal of foreign elements (people, values, customs, artifacts)(ibid.).* Como tendremos ocasión de verlo, la bulimia integradora que caracteriza este movimiento está en las antípodas de semejante aserción.

20 Sobre la cuestión fundamental de la «apertura al otro» como motor de la sociedades tupinamba del Brasil colonial, véase el estudio ya clásico de Eduardo Viveiros de Castro, 1993.

21 Somos tributarios de la traducción de este concepto en los textos españoles.

22 Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*: 599.

23 Giudicelli, 1999 (2).

24 AGN, Hist. 311, exp. 2,F.38f *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo P. Francisco de Arista*, testimonio del cap. Juan Pérez de Vergara.

25 *Ibid.*, F. 3f, testimonio del Doctor Martín de Egurrola, asesor del gobernador.

26 Una carta de Diego Martínez de Hurdaide, capitán de Sinaloa, del 4 de marzo de 1622 nos informa de que todavía hay rastros manifiestos de las profecías tepehuanas, varios años después del final del conflicto, entre los lejanos indios Yaqui de Sonora.; AGN, Hist.316, exp. 4.

27 AGN, Hist. 311, exp. 6 *información de todos los Religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepeguanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto*, testimonio de Alonso de Quesada, F13f. (pregunta n°14).

28 *Ibid.*, confesión de Antonio, FF. 28f-29v.

29 *Autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por averse alçado y rebelado*, declaración del indio Francisco AGI, Guad. 8, R.11, N.47, FF. 40-41.

30 *Carta de Alonso de Valencia* (9-05-1618), en C.W. Polzer &T.H. Naylor, 1986: 278.

31 AGI, Mex. 28, N46, im.74 *relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado* testimonio del indio Francisco, *loc.cit.*

32 *Carta de Alonso de Valencia, loc. cit.*

33 Simón Martínez, uno de los pocos supervivientes de la matanza de Santiago Papasquiaro declara en este sentido. AGN, Hist. 311, exp. 2, FF. 23f-v *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo P. Francisco de Arista*, testimonio de Simón Martínez. En los mismos días, pero muy lejos de Durango, donde declaraba este último testigo, vimos que Antonio afirmaba que *si alguno dellos muriere, que a cavo de pocos días a de resucitar*. AGN, Hist. 311, exp. 6, F.31f *información de todos los Religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepeguanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto.*

34 BN-Mex, 11/169, *Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes.*

35 *Relación del padre Nicolás de Arnaya mars 1617*, en Cuevas, 1946-1947, vol. III: 399.

36 BN-Mex, 11/169, *Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes.*

37 AGN, Hist. 311, exp. 2, FF. 23f-v *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo P. Francisco de Arista*, testimonio de Simón Martínez. El subrayado es nuestro.

38 AGN, Hist. 311, exp. 6, F. 33v *información de todos los Religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepeguanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto.*
39 Gaspar de Alvear y Salazar, *Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la governación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618, loc.cit.*, p.102.
40 AGN, Hist. 311, exp. 1, *Relación de la guerra de los Tepehuanes este mes de diciembre de 1617, por el padre Francisco de Arista.*
41 Charlotte Gradie, fiel a esta perspectiva, emite por ejemplo el diagnóstico siguiente: «*By the time the revolt took place, its goals were already anachronistic. The cultural changes that impelled the Tepehuanes to unify against the Spanish had become, by 1616, too much a part of Tepehuán life to be entirely eliminated*» (*op. cit.*:10), como si en la guerra los indios quisiesen «eliminar» las manchas que en su inmaculada (pero primitiva) cultura habían impuesto los españoles. Más inquietante es la idea que emite este autor a continuación según la cual el movimiento estaba condenado a fracasar, porque contaba con la participación de mestizos biológicos, que les hubiese, de todos modos, impedido regresar a su «organización social tradicional», ya que eran potencialmente portadores (¿en sus genes?) de un inevitable «cambio cultural» (*ibíd.*:172).
42 Sobre este punto, véase Gruzinski, 1999: 33-54.
43 Para el caso reche-mapuche en Chile, véase Boccara, 1999.
44 AGI, Mex. 28, N46, *relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelad*o, im. 65.
45 AGI, Mex. 28, N46, *relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado,* Interrogatorio de Alonso Hernández de Lugo, alcalde ordinario de esta dicha villa, don Pedro de Ubierna y Solórzano, el capitán Mateo de Barrasa, al capitán don Diego Cerón Carabajal, el capitán Martín de Veytia, Manuel Rodríguez de Messa, alcalde mayor y juez de mesta en este reyno. im. 66.
46 Woodrow BORAH pensaba por ejemplo que «[…] la clase de los ladinos estaba irremediablemente ligada a la causa hispana» («La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana», *op. cit.*: 23).
47 Forma local para designar a los *naboríos*, indios de servicio desvinculados de su comunidad de origen.
48 AGN, Historia 311, exp. 3, F.1f *Relación de lo sucedido en la guerra de tepehuanes este mes de febrero de 1618 años por el padre Francisco de Arista.*
49 AGN, Historia 311, exp. 3, *Relación de lo sucedido en la guerra de tepehuanes este mes de febrero de 1618 años, por el padre Francisco de Arista.* Este caso aparece también citado en el informe del gobernador Alvear, *Relación breve y succinta de los sucesos que ha tenido la guerra de los Tepehuanes de la governación de la Nueva Vizcaya desde 15 de noviembre de 1616 hasta 16 de mayo de 1618*, en C. W. Hackett, *op. cit.*, T. II: 112.
50 Son pocos los líderes que se puedan identificar, en notable contraste con la abundancia de nombres que nos dan los partes de pacificación y, más aún las «probanzas de méritos y servicios». Existe un riesgo muy real de tomar la «caza» de los jefes de guerra españoles por una realidad sociológica. Muchas veces, los «feroces caciques» que dicen haber vencido no son más que trofeos más o menos inventados y argumentos destinados a conseguir alguna recompensa.
51 Llegamos a conclusiones similares a las de Guillaume Boccara, para el siglo XVI chileno, y la guerra mapuche: «*Le toquí de guerre, qu'il soit métis (Alonso Díaz Paineñamu) ou indien ladino (Joble ou Lautaro), sera d'autant plus respecté qu'il s'intégrera et s'assimilera à sa communauté d'accueil en redéfinissant sa différence à l'intérieur d'un nouveau contexte culturel*». Boccara, 1998:160.
52 Ares y Gruzinski (eds) 1997.
53 *Carta de Alonso de Valencia*, en T.H. Naylor &C.W. Polzer, *op.cit*, particularmente pp. 272-277; Hist. 311, exp.3, *Relación de lo sucedido en la guerra de los tepehuanes este mes de febrero de 1618 años.*
54 *Ibid.*: 272 y 274.
55 Hist.311, exp.3, *Relación de lo sucedido en la guerra de los tepehuanes este mes de febrero de 1618 años.*
56 *Ibid.*
57 AGI, Guadalajara 67, exp. 20 *carta de fray Juan Gómez a su magestad*, 20-05-1617.
58 AGN, Hist. 311, exp. 2, FF. 23f-v *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo P. Francisco de Arista.*
59 AGN, Hist. 316, F 312f, *Puntos de annua de la misión de Atotonilco y Vadiruato*, 1638.

60 Pérez de Ribas, 1645, *op. cit.*: 625.
61 Papeles de Mateo de Vesga, in C. W. Hackett, *op. cit.*, T. II: 128.
62 Véase Giudicelli, 2000.
63 Es de notar que la noción de «mestizo» se forjó, en la España de la Reconquista, para designar no una mezcla biológica, sino una elección política: se aplicaba a los cristianos que habían hecho la elección política de aliarse con los musulmanes contra los cristianos. Véase Bernand, 1999, «Mestizos, mulatos y ladinos en Hispano-América: un enfoque antropológico y un proceso histórico», en Gruzinski, 1999: 37.
64 Los censos llevados a cabo por las autoridades para intentar relanzar una campaña de repartimientos mineros, en Guanaceví, son elocuente al respecto: en las misiones del Zape, y sus visitas de Zape Grande y Potrero, falta más de la mitad de sus habitantes registrados. AHP, 1648, *Testimonio de los autos hechos a pedimento de los dyputados del Real de Guanaceví y San Pedro en nombre de todos los vezinos y mineros de los dichos Reales, en que piden se les de yndios para que travajen en las minas, y la quenta y vissita de los pueblos de yndios que ay en los pueblos de la jurisdicción y lo probeydo y mandado a ello.*
65 Por ejemplo, en 1622, el reclutamiento de los indios para las haciendas del valle de San Bartolomé, cerca de los que sería, diez años después, el real de minas de Parral, se asemeja mucho a una expedición de conquista armada. Se llevan por la fuerza unos trescientos indios conchos, no sin precisar que hubieran podido llevarse más, pero que si no lo hicieron fue *[…] por no tener que dalles de comer por el camino, y assi los dexaron en sus casas.* BN-Mex, AF, MS 11/173, FF 9-12. *Testimonio autorizado en forma de los yndios de administraçion que ay en […] el convento de San Francisco de Conchas.* San Bartolomé, 22-12-1622. Declaración de Cristóbal Zapata
66 AGN, Hist. 311, exp. 2, 14f *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo P. Francisco de Arista*, testimonio de Andrés de Arrue.
67 BN-Mex, 11/169, *Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes.*
68 AGN, Hist. 311, exp. 2, F. 19f *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo. P. Francisco de Arista*, testimonio de Andrés de Arrúe.
69 AGI, Mex. 28, N46, *relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelad*o, im. 71.
70 AGN, Hist. 311, exp. 2,F. 21f *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo. P. Francisco de Arista*, testimonio de Pedro Ruiz de Celada.
71 AGI, Mex. 28, N46, *relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado.*, im. 68. Declaración de Juan Francisco, indio lavorío.
72 BN-Mex, 11/169, *Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes.*
73 Paradoja de la aculturación, estos supervivientes sólo se salvaron gracias a la presencia de ocho barriles de vino, que pertenecía a uno de ellos, Andrés de Arrúe, un mercader sorprendido en el valle por la guerra, con los que los indios celebraron su victoria, olvidándose de sus víctimas hasta el día siguiente.
74 Boccara, 2000.
75 AGN, Hist. 311, exp. 6, F 33v *información de todos los Religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepeguanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto.*
76 El cura de Guanaceví, Amaro Fernández Pasos, que participó en los combates, como vicario de la tropa del gobernador, declara que *[…] empeçaron a profanar los templos y hazer pedaços las imagenes y flecharlas*, AGN, Hist. 311, exp. 6, F. 6v *información de todos los Religiosos muertos y martirizados a manos de los indios tepeguanes y de Sinaloa, y diligencias practicadas a este efecto.*
77 AGN, Hist. 311, exp. 2,F. 45v-46f *Provanza hecha en Durango a pedimento del Rdo P. Francisco de Arista*, testimonio de Juan Pérez de Vergara. L'*alférez* Enrique de Mesa confirma este testimonio: *se halló en un posso la ymagen de Jesucristo señor Ntro echo pedaços, y se sacó del dicho poço y se enterró en la dicha yglesia, por estar quebrada y muy maltratada, Ibid.,* F. 35v.
78 Giudicelli & Ragon 2000: 33-55.
79 Giudicelli, 1999 (1).
80 BN-Mex, 11/169, *Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana de el alçamiento de los indios tepeguanes.*

81 González Rodríguez, ed., 1987: 273, introducción al *Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acaxees, hechas por el capitán Diego de Ávila y el padre Hernando de Santarén.*
82 AGI, Mex. 28, N46, *relación de los autos que se seguían contra los yndios de la nación tepeguana por haverse alçado y revelado.* im. 68.
83 AGN, Inquisición 315, exp. 4 *Carta del comisario de Guadiana avisa del daño que an echo los yndios Tepeguanes que se an lebantado en aquella provincia y ban saliendo de ordinario* [15-12-1616].
84 Giudicelli, 1999 (1).
85 Charlotte GRADIE, afirma por ejemplo que los *syncretized religious beliefs,* engrosaban la lista de elementos que de todas formas hubiesen impedido a la cultura tepehuana de permanecer pura, al igual que la participación de los mestizos, o la dependencia alimenticia (la necesidad de ganado). *op. cit.*:172.
86 AGN, Inquisición 315, exp. 4 *Carta del comisario de Guadiana avisa del daño que an echo los yndios Tepeguanes que se an lebantado en aquella provincia y ban saliendo de ordinario* [15-12-1616].
87 G. Boccara, 2000: 39.
88 Véase también una *información de servicios de Francisco de Urdiñola* (1603) reproducida in Naylor & Polzer, *op.cit.*:187-200.

Bibliografía

Siglas utilizadas

AGN: Archivo General de la Nación (México D.F.)
AGI: Archivo General de Indias (Sevilla, España)
BN-Mex, AF: Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano (México D.F.)
AHP: Archivo Histórico de Parral (Parral, Chihuahua, México)

ALEGRE, Francisco Javier
1956-60 [1743] *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España.* Roma, Biblioteca Apóstolico Romana, (E. Burrus y F. Zubillaga eds).
ARES, Berta & GRUZINSKI, Serge (eds)
1997 *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.* Sevilla, EEHA.
ARLEGUI, José de
1851 *Crónica de nuestra Santa Provincia de nuestro Seráfico padre San Francisco de Zacatecas*, Cumplido, México, [1737].
BERNAND, Carmen
s/f "Mestizos, mulatos y ladinos en Hispano-América: un enfoque antropológico y un proceso histórico", in Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, *op. cit.*, p. 37.
BESTARD, Joan & Jesús CONTRERAS
1987 *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología.* Barcelona, Barcanova.
BOCCARA, Guillaume
1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial.* Paris, L'Harmattan.
1999 «Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale», *L'Homme* 150: 85-118
2000 «Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político», en G. BOCCARA & S. GALINDO (eds.), *Lógica mestiza en América.* Temuco, Universidad de la Frontera.
BORAH, Woodrow
1966 «La defensa fronteriza durante la gran rebelión tepehuana», *Historia Mexicana* 16.

CRAMAUSSEL, Chantal

1989 «Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya», en *Actas del primer congreso de historia regional comparada.* Ciudad Juárez, Universidad de Ciudad Juárez.

1997 "*Peupler la frontière". La province de Santa Bárbara aux XVIe et XVIIe siècles.* Tesis, Paris, EHESS.

CUEVAS, Mariano

1946-1947 *Historia de la iglesia en México.* México, Editorial Patria.

ESCALANTE BETANCOURT

1995 [1968] Evodio *La Insurrección tepehuana.* Durango, ed. Marginal.

FRANCO, Alonso

1900 [1645] *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México, orden de predicadores en la Nueva España.* México, Imprenta del Museo Nacional.

GIUDICELLI, Christophe

1999 (1) «Acculturation et subversion. Siège et destruction de Santiago Papasquiaro par les Tepehuanes (16-18 novembre 1616)», en B. LAVALLÉ (ed.), *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale.* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle: 55-74.

1999 (2) «Pour un Nouveau Monde sans Espagnols. Prophéties de la révolte tepehuán», en *Messianisme et millénarisme dans le monde ibérique et ibéroaméricain.* Montpellier, Université Paul Valéry. En prensa.

2000 *Guerre, identités et métissages aux frontières de l'empire espagnol d'Amérique. Le cas tepehuán en Nouvelle Biscaye au début du XVIIème siècle.* Tesis, Paris Université de Paris III.

GIUDICELLI, Christophe & RAGON, Pierre

2000 «Les martyrs ou la Vierge? Frères martyrs et images outragées dans le Mexique du Nord (XVIe-XVIIe siècles)», *Cahiers des Amériques Latines* 33: 33-55.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis

1952 [1906] *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII.* México, ed. Fuentes Culturales.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis (ed)

1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara.* México, SEP.

GRADIE, Charlotte

2000 *The Tepehuán Revolt of 1616, Militarism, Evangelism and Colonialism in seventeenth-century Nueva Vizcaya.* Salt Lake City, University of Utah Press.

GRUZINSKI, Serge

1999 *La pensée métisse.* Paris, Fayard.

HACKETT, Charles Wilson

1926 *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and approaches thereto, to 1773.* Washington, Carnegie institution of Washington.

HAUSBERGER, Bernd

1999 «Política y cambios lingüísticos en el noroeste jesuítico de la Nueva España», *Relaciones* 78.

LINTON, Ralph

1943 «Nativistic Movements», *American Anthropologist* 45: 30-40.

NAVARRO GARCÍA, Luis

1967 *Sinaloa y Sonora en el siglo XVII.* Sevilla, CSIC-EEHA.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés
1992 [1645] *Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee entre las gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. México, Siglo XXI.
POLZER, Charles W. & NAYLOR, Thomas H.
1986 *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain, a Documentary History*, Tucson, Univ. of Arizona Press.
QUIÑONES RÍOS, Beatriz
1982 *La rebelión tepehuana ¿Una de las primeras luchas campesinas en Durango?* Durango, IIH-UJED, *Cuadernos de historia* nros. 2, 3 y 4.
ROZAT DUPEYRON, Guy
1995 *América, imperio del demonio*. México, Universidad iberoamericana.
TELLO, Alonso
1968-1984 [1652] *Libro segundo de la crónica miscelánea de nuestra sancta provincia de Xalisco*. IJAH-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1993 «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage», en A. BECQUELIN & A. MOLINIÉ (eds.), *Mémoire de la tradition*. Paris, Société d'ethnologie: 365-431.

Capítulo VI

LA VILLA IMPERIAL DE POTOSÍ CUNA DEL MESTIZAJE (SIGLOS XVI Y XVII)

Carmen Salazar-Soler
(CNRS, París)
salazar@ehess.fr

Es por todos conocida la importancia que tuvo Potosí para el Imperio español, especialmente durante los siglos XVI y XVII; junto con las minas de Huancavelica constituyó el principal eje de la economía colonial. A raíz de la explotación de los yacimientos del Cerro Rico surgió la Villa Imperial de Potosí. Por ello, la historia de esta ciudad es inseparable de la de estas minas «descubiertas» por los españoles en 1545.

Ese mismo año la Villa empezó a ser poblada. Antes de esa fecha existía el pueblo de Cantumarca situado a media legua del futuro Potosí, que junto con otros dos pueblos cercanos sumaban 2 500 indios. Según Arzáns de Orsúa, 18 meses después del descubrimiento del Cerro, ya se habían construido 2 500 casas en las que habitaban 14 000 personas entre españoles e indios. Este autor afirma también que la séptima parte eran españoles.[1]

El cabildo de la Villa fue creado por la gente de Chuquisaca, la actual Sucre; y fue recién en 1561 que los vecinos enviaron 40 000 pesos a Lima para obtener la exención del Asiento de la jurisdicción de La Plata, y el derecho de fundar oficialmente la ciudad. El virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, celebró el acuerdo con la Audiencia estableciéndose que a partir de esa fecha se llamaría Villa Imperial de Potosí y que estaría gobernada por dos alcaldes ordinarios y seis regidores elegidos cada año. Ese mismo año el Corregidor, que siguió siendo común a las dos ciudades, pasó a residir en la Villa Imperial.

El censo del virrey Toledo, en 1572, computó 120 000 habitantes para Potosí, esta suma incluye negros, mulatos, indios y mestizos. Otro censo oficial, realizado en 1610 indicó que había 160 000 habitantes, y los historiadores Acosta y Méndez descomponen la cifra de esta manera: «Dicen que numeraron 76 000 indios de varias provincias juntamente con los naturales de esta Villa, entrando también en este número los 5 000 de la mita, y en todos de entreambos sexos y edades; 3 000 españoles, entre grandes y pequeños, nacidos en esta Imperial Villa; 3 500 españoles criollos de todos los reinos y provincias de estas Occidentales Indias, de entreambos sexos; 4 000 españoles de los reinos de España, y extranjeros; 6 000 negros, mulatos y zambos de entreambos sexos; de diversas provincias del mundo, con que sustentaba Potosí 160 000 moradores».[2] Si esto es así, la Villa Imperial se convierte en la ciudad industrial más importante no sólo de América sino del mundo a inicios del siglo XVII. Este censo muestra también la función de crisol que tuvo Potosí en esa época.

1. Socavones de mestizaje

El Cerro Rico empieza a ser explotado, como ya lo dijéramos, en 1545. Desde esa fecha hasta comienzos del siglo XVIII podemos distinguir cuatro periodos en la producción de Potosí. El primero, de una duración aproximada de cinco años (1545-1550), está marcado por una aumentación muy rápida del tonelaje. El mineral, extraído de las partes más ricas de la superficie, podía ser concentrado manualmente o fundido según los procedimientos de la época incaica. En 1550 la producción sobrepasa las 80 toneladas de plata metal. El agotamiento progresivo de los minerales más ricos genera una segunda etapa, de unos veinte años, durante los cuales los volúmenes producidos disminuyen. En 1570, son inferiores a las 30 toneladas. El tercer periodo -de aproximadamente 15 años- es la «edad de oro» de Potosí. Se inicia entre 1571 y 1575 y concuerda con la introducción de dos innovaciones, una técnica y la otra concerniente a la organización de trabajo. La primera consiste en la introducción y la aplicación del método de amalgamación, llamado de patio, puesto en marcha por Bartolomé Medina, en 1555, en Nueva España. Este método tiene la ventaja de permitir el tratamiento de minerales más pobres en plata y de mineralogía más compleja. La segunda innovación, sobre la cual volveremos más adelante, es la imposición del sistema de la *mita*. El resultado es que entre 1572 y 1585, la producción anual de la plata metal se ve multiplicada por 7 u 8, y luego se estabiliza durante unos 30 años. El récord anual es alcanzado en 1592 con 220 toneladas de mineral. Finalmente, a partir de 1615 hasta inicios del siglo XVIII, el tonelaje producido tiende a bajar, con excepción de ciertas aumentaciones efímeras. Hacia 1710-1730, la producción oficial cae y llega al nivel de aquellas de los años 1570.[3]

Al inicio los españoles no estuvieron directamente implicados en la explotación, si bien eran propietarios de las minas encargaron la mayor parte de la extracción y de la purificación a los indios varas. La mayoría de ellos eran *yanacona* quienes poseían una experiencia minera anterior debida a su trabajo en las minas de Porco. Al comienzo, esos *yanacona* o indios vara trabajaban de manera individual. Tenían "simplemente» la obligación de producir medio kilo de plata por semana para los españoles, señores de minas. Pudiendo conservar el excedente eventual y al parecer algunos lograron constituir una pequeña fortuna.[4]

A partir de 1548-49, los indios vara se convierten en verdaderos arrendatarios. Hacen trabajar en las minas a otros *yanacona*, indios de encomienda y otros indios flotantes residentes en Potosí cuyo estatus conocemos mal. Los indios vara debían pagar a los propietarios de las minas en metal, la renta era fijada en función de la cantidad de mineral rico, pero al parecer lograron disponer, a título personal, de un excedente significativo.[5]

Esos mismo años, ven la llegada masiva a Potosí de los indios de encomienda. Estos eran enviados a las minas por sus encomenderos por períodos que variaban entre algunos meses y varios años. En esa época los encomenderos eran frecuentemente propietarios de minas. Desde el punto de vista de su organización, esta rotación de la mano de obra se inscribe en continuidad con la *mita* incaica. Pero ella difiere totalmente en su naturaleza económica y en su significación social. En 1550 los indios de encomienda (alrededor de 5 000 personas, o 20 000 a 25 000 si contamos las familias) son más numerosos

que los *yanacona*. Esta tendencia se invierte enseguida, por razones que sería largo de explicar en estas páginas.

En lo que concierne a las técnicas, durante esos primeros años en que la explotación está en manos de los indios varas, sabemos que hasta antes de la introducción de la amalgamación en los años 1570, los españoles retomaron técnicas prehispánicas. Por ejemplo, respecto a las técnicas extractivas, tenemos conocimiento que hasta el segundo tercio del siglo XVII, diferían poco de las técnicas incaicas, a excepción de dos innovaciones: el reemplazo de herramientas con puntas de bronce o de cobre por instrumentos con puntas de acero. En segundo lugar, la construcción de socavones que interceptaban desde la cima del Cerro los filones a niveles más profundos y facilitaban la extracción, el drenaje y la ventilación.

La construcción del primer socavón (de 210 metros de largo y 2.4 m2 de sección) fue lanzada bajo la dirección del minero florentino Nicolás del Benino, en 1556. Esta construcción duró treinta años. Hacia 1585, se comenzaron a construir otros siete socavones. Sin embargo, y como los señala P. Bakewell, no hay que exagerar la importancia de estas galerías horizontales. En general, el trabajo de los barreteros era realizado manualmente, y el sistema de explotación por pozos y cortes cavados directamente sobre los filones siguió siendo el dominante.[6]

Las etapas siguientes consistían en la molienda del mineral y la producción de la plata metal. En estos casos también se empieza utilizando las técnicas incaicas hasta la introducción, en 1572, del proceso de amalgamación. El año de 1572 marca en este sentido un antes y un después en la historia de las técnicas y de la producción de Potosí.

Veamos cómo se procedía. De 1545 a 1572, el mineral era molido groseramente con la ayuda de una piedra llamada por los españoles quimbalete. Este aparato consistía en una piedra grande que hacía de molino de trituración –una roca curva abajo y plana arriba- en forma de media luna, en cuya superficie se amarraba una viga lo suficientemente grande para que sobresaliera de ambos lados para que dos hombres empujando hacia abajo alternativamente pusieran en movimiento la roca, triturando así el mineral colocado debajo.

Si la plata no se encontraba combinada con otros metales (plata nativa), el mineral molido era concentrado por densidad en unos canales de piedra. Los minerales de mineralogía más compleja eran fundidos. Como la tentativa de introducción de los hornos a fuelles de Castilla fue un fiasco, los primeros mineros de Potosí, continuaron utilizando las *guaira*. Ya Pedro Cieza de León, en su visita a Potosí en 1549, había subrayado la eficacia de las *guaira* frente a los hornos españoles: «Paresce por lo que se vee, que el metal de la plata no puede correr con fuelles, ni quedar con la materia del fuego conuertido en plata. En Porco y en otras partes deste reyno donde sacan metal, hazen grandes planchas de plata: y el metal lo purifican y apartan del escoria que se cría con la tierra con fuego, teniendo para ello sus fuelles grandes. En este Potossí, aunque por mucho se ha procurado, jamán han podido salir con ello: la rezura del metal parece que lo causa, o algún otro misterio: porque grandes maestros han intentado como digo de los sacar con fuelles, y no ha prestado nada su diligencia. Y al fin como para todas las cosas pueden hallar los/ hombres en esta vida remedio, no les faltó para sacar esta plata con vna inuención la mas extraña del mundo, y es, que antiguamente como los Ingas fueron tan ingeniosos, en algunas partes que les sacauan plata deuía no querer corer [sic] con fuelles como en esta de Potossí: y para apro-

vecharse del metal hazían vnas formas de barro, del talle y manera que es vn albahaquero en España: teniendo por muchas partes algunos agujeros o respiraderos. En estos tales ponían carbón, y el metal encima: y puestos por los cerros o laderas donde el viento tenía más fuerça, sacauan dél plata: la qual apurauan y afinauan después con sus fuelles pequeños, o cañones con que soplan. Desta manera se sacó toda esta multitud de plata que ha salido de este cerro. Y los indios se yuan con el metal a los altos de la redonda dél a sacar plata. Llaman a estas formas *Guayras.* Y de noche ay tantas dellas por todos los campos y collados que parescen luminarias. Y en tiempo que haze viento rezio, se saca plata en cantidad: quando el viento falta, por ninguna manera pueden sacar ninguna. De manera que assí como el viento es prouecho para nauegar por el mar, lo es en este lugar para sacar la plata».[7]

Lo que tuvo éxito en Porco no funcionó en Potosí, y este misterio señalado por Cieza quedó sin explicar. Años más tarde, Capoche subrayaba la misma dificultad y la atribuyó al carácter seco del mineral de Potosí: «[…] Y a los que eran ricos guairaban, sin poderlos beneficiar y corregir por fundición de fuelles, como en Porco y otras partes, aunque lo habían intentado personas expertas y de gran curso en calidades de metales, a causa de ser los de aquí secos».[8]

Al inicio de la explotación, estos hornos en forma de cono truncado estaban fabricados con piedras juntadas de manera rudimentaria. Fueron luego reemplazados por hornos más robustos de piedras y arcilla cuyas paredes ahuecadas permitían la ventilación. Las *guaira* fueron construidas en las cimas de los cerros y fueron alimentados con ichu y excremento de llamas. El viento que penetraba por los huecos alimentaba el fuego. Unos años más tarde, se tiene noticia de la utilización a una escala inferior, de unos hornos portátiles de arcilla de la misma forma que las *guaira* pero más pequeños, lo que parece ser una innovación colonial, pero también un mestizaje de técnicas: sobre una base incaica se aplica una innovación colonial. Capoche atribuye el diseño de la *guaira* de arcilla a un español residente en Potosí, Juan de Marroquí: «Y es tiempo que es maestro e inventor de las artes, enseñó a hacer de barro, por industria de Juan de Marroquí, natural de [blanco], unas formas de barro de la hechura de esta demostración, que llamaron *guayrachina* o *guaira*, que hasta hoy conservan y usan, […]. Como se vio rico el Marroquí, se fue a Castilla y se casó en Sevilla, y puso por armas en un escudo que hizo pintar en el zaguán de su casa la *guaira* con muchos fuegos, como inventor de ella […]".[9]

Hacia 1570, habían más de seis mil *guairas* en Potosí: «Están puestas las *guairas* por las cumbres y faldas de los cerros y collados que están a vista y circuito de esta villa, que da contento ver con la oscuridad de la noche tantos fuegos por el campo, unos puestos por orden por las puntas y pináculos de los cerros a manera de luminarias, y otras confusamente asentadas por las laderas y quebradas, y todas juntas causan una regocijada y agradable vista. Llegó los años pasados el número de los asientos de *guairas* a seis mil y cuatrocientos y noventa y siete. En este tiempo permanecen casi todos, aunque están arruinados gran parte de ellos, por no usarse la *guaira* como solía», afirmaba Capoche.[10]

Como con este procedimiento de las *guaira* se obtenía una mezcla compleja (de plomo y plata esencialmente) se utilizaron hornos incaicos de purificación para recuperar la plata. Así el producto de las *guaira* era colocado en recipientes de material refractario que

eran calentados en pequeños hornos redondos de arcilla cuyos braseros eran alimentados soplando con tubos de cobre o de caña.[11]

Este panorama técnico de los primeros tiempos de explotación del Cerro Rico va a cambiar radicalmente con la implantación del sistema de amalgamación a partir de 1572. El método de amalgamación de patio traerá modificaciones tanto a nivel de las operaciones de tratamiento del mineral como de organización de trabajo. No nos detendremos aquí en la descripción del procedimiento técnico de amalgamación, pues otros investigadores han consagrado su trabajo a ello; señalemos solamente algunos cambios que tienen que ver con la modificación de la ciudad. La amalgamación de patio implica en efecto, una organización técnica compleja de trabajo y de herramientas de producción y la disponibilidad de un capital fijo importante. Ella condujo al establecimiento de verdaderas unidades de tratamiento y beneficio de metales: los ingenios. Esas unidades eran dirigidas por un beneficiador o azoguero, en la mayoría de los casos mestizo o español, propietario o arrendatario del ingenio.[12]

Recordemos que el método de patio exige una molienda muy fina del mineral. Los muy rudimentarios quimbaletes, a los cuales hemos aludido anteriormente, fueron así reemplazados por molinos de almadenetas que los *mortiris* hacían funcionar. Los primeros molinos fueron construidos a partir de 1572. Cuatro años más tarde, encontramos 108 operando y 37 en construcción. Hasta la segunda mitad del siglo XVII operaban en Potosí entre 120 y 150 de esos molinos; y a fines del mismo siglo encontramos alrededor de 50. Inicialmente fueron accionados por energía humana, luego por animales y finalmente adaptados a la energía hidráulica lo que implicaba la proximidad de agua corriente. Cada ingenio comportaba aproximadamente 2 molinos. Los ingenios fueron construidos a lo largo de la Ribera de Potosí, otros fueron edificados en Tarapaya, a algunos kilómetros de Potosí.[13] Estas edificaciones contribuyeron a dar a la Villa un aspecto particular: el de un emplazamiento industrial.

Una vez molido y tamizado, el mineral era transportado al patio en donde era separado en cajones se procedía a hacer el amalgama de mercurio y plata. Luego se purificaba el resultado del procedimiento para obtener la plata.

La explotación de Potosí no hubiera adquirido la importancia que tuvo sin el descubrimiento, en 1563, de las minas de mercurio de Huancavelica, situadas a 220 km al sudeste de Lima y a más de 1 200 km al noroeste de Potosí. Ese yacimiento, explotado por la Corona, proporcionó, hasta fines del siglo XVIII, lo esencial del mercurio utilizado en Potosí: las minas españolas de Almadén y de Idrija en Eslovenia, mucho más lejanas, proporcionaron el complemento necesario durante los períodos de crisis de Huancavelica.

Otro elemento esencial para este procedimiento fue el agua. Necesaria no solamente para accionar los molinos o para lavar el mineral después de la amalgamación, sino también indispensable para los 160 000 habitantes de la Villa. El problema de aprovisionamiento de agua fue solucionado con la construcción entre 1573 y 1621 de un sistema interconectado de lagunas escalonadas sobre cerca de 600 metros de desnivel al este y al sudeste de la Villa Imperial sobre el maciso de Kari-Kari. En 1585, encontramos siete lagunas construidas. En 1621, Potosí cuenta con un sistema complejo compuesto de una veintena de lagunas con una capacidad total de aproximadamente 6 millones de metros cúbicos. Es-

te sistema convergía en un pequeño torrente intermitente de agua que fue canalizado, convirtiéndose en un canal de 5 kilómetros de largo y 8 de ancho a lo largo de cuyas riberas se instaló la ciudad. La «Ribera» de Potosí se convirtió así en el eje alrededor del cual se organizan la ciudad y la mayoría de ingenios, los cuales estaban conectados a ella a través de canales secundarios.[14]

1572, el año clave de la introducción de la amalgamación, es también el año en que el virrey Toledo comienza a organizar el sistema de la *mita*. Heredera de las prácticas anteriores de los encomenderos, la *mita* de Toledo hace pensar igualmente por su carácter sistemático y centralizado en la *mita* incaica.

Bajo la responsabilidad de sus corregidores, los caciques de un cierto número de comunidades debían enviar a Potosí, cada año y por el período de un año, una parte (variable según las regiones y la época, en promedio 15%) de *hatunruna* (tributarios de entre 18 y 50 años) de sus comunidades.

Las comunidades afectadas por la *mita* de Potosí se repartían sobre el inmenso territorio que encierran los Andes centrales, desde la región de Cuzco al norte, hasta Tarija al sur de Potosí. La *mita* gruesa –el número total de *mitayos*– evolucionó bajo Toledo y afectó cada vez más un mayor número de comunidades entre 1573 y 1578. De alrededor 9 000 *mitayos* en 1573, pasó a más de 14 000 en 1578. Posteriormente revisitada cada diez años, ésta era todavía, por lo menos en teoría, de cerca de 12 500 en 1650.[15]

La organización del trabajo de los *mitayos* también evolucionó. Al principio, la *mita* gruesa estuvo dividida en dos. Mientras que una mitad de esta mano de obra forzada trabajaba –*mita* ordinaria-, la otra mitad descansaba -*mita* en huelga-. La semana de trabajo tuvo una duración de 6 días. Esta distribución de hombres y tiempo cambió antes de fines del siglo XVI. La *mita* gruesa fue dividida en tres: un tercio para la *mita* ordinaria, dos tercios para la *mita* en huelga. La semana de trabajo pasó a 5 días, desde la puesta del sol hasta el ocaso. Los domingos eran días de descanso y los lunes estaban dedicados a la organización de la *mita* ordinaria de la semana por los capitanes de *mita*.

Los *mitayos* fueron distribuidos entre las minas y los ingenios en función de las necesidades de mano de obra. Toledo fijó también los jornales, obligatoriamente pagados en moneda a partir de 1578: 3.5 reales para las minas, 3 reales para el transporte del mineral de la mina al ingenio y 2.75 reales por el trabajo en los ingenios. Esos salarios pasaron respectivamente a ser 4.0, 3.5 y 3.0 reales 20 años más tarde, y permanecieron sin cambiar durante casi todo el siglo XVII.

El sistema de la *mita* evolucionó muy poco después de las últimas ordenanzas de Toledo (1578). Por lo menos en teoría, ya que de hecho el número de *mitayos* presente en Potosí correspondía cada vez menos al número oficial establecido por Toledo y sus sucesores. Esto debido a varias razones que sería largo de explicar y ajenas al propósito de este artículo.

Durante los siglos XVII y XVIII hubieron muchas tentativas infructuosas de supresión de la *mita*, el sistema fue finalmente abolido en 1812.

La institución de la *mita* no hará sin embargo desaparecer, en Potosí, la mano de obra «voluntaria» que continuará jugando un papel cualitativa y cuantitativamente importante durante el período colonial. Los trabajadores indígenas «libres» que establecían un

contrato con los propietarios de las minas e ingenios fueron conocidos a partir de esa época como indios *minga*. Al parecer antes de 1585, el número de *minga* era equivalente al de *mitayos* ordinarios, el cual incluso durante el periodo en que las cuotas virreinales fueron respetadas fue insuficiente para la explotación de Potosí, en ese momento en plena expansión. Durante la primera mitad del siglo XVII los *minga* representaron más de la mitad de la mano de obra de las minas e ingenios.

El término *minga* comprendía en realidad dos estatus. El *minga* «extra» era contratado por un propietario de mina o ingenio, además de sus *mitayos* ordinarios. El *minga* desempeñaba por lo general un trabajo especializado (barretero en el interior de la mina, mortero, …). El jornal de este *minga* era más elevado que el del *mitayo*: en 1585 era de 4 reales por día en el socavón (en lugar de 3,5) con un pago suplementario en especie bajo forma de mineral y 4,25 reales por día en los ingenios (en lugar de 2,75) más, algunas veces, hojas de coca. Este tipo de *minga* predominó durante los años de bonanza, entre 1570-85 y un poco después.[16]

El *minga* «sustituto» era contratado por un *mitayo* o lo más frecuente por su cacique, para reemplazarlo. El jornal de un *minga* sustituto era más elevado que el del extra: percibía un jornal normal de *mitayo* de parte del propietario de la mina o ingenio, más una suma a destajo pagada por el cacique del *mitayo* que reemplazaba. Este tipo de *minga*, que estuvo ya presente en 1580, se volvió dominante durante el siglo XVII.[17]

El *mitayo* o su cacique podían también pagar directamente al propietario de la mina la suma necesaria para el contrato de un *minga* sustituto. Esta práctica, conocida bajo el nombre de indios de fatriquera, se convirtió rápidamente en una verdadera renta monetaria para los propietarios de minas e ingenios, quienes, sobre todo durante el periodo de caída de la producción que comenzó hacia 1615, usaron solamente de manera marginal el dinero para contratar *minga* sustitutos.

Sabemos, gracias a un censo de 1779, que entre los *minga* no habían solamente indios, sino también cholos, mestizos, mulatos y zambaigos.[18]

Si bien una parte de la población *minga* estuvo constituida al comienzo de *yanacona* y de indios «flotantes» residentes ya en Potosí, que llegaron a la ciudad atraídos por el boom minero durante los años 1570-85, en su mayoría estuvo conformada por *mitayos* en huelga quienes vendían «voluntariamente» su fuerza de trabajo en las minas o ingenios durante su periodo teórico de descanso. También se convertían en *minga* los *mitayos* que permanecían en Potosí luego de haber terminado su año de servicio y no regresaban a sus comunidades de origen.

La implantación del sistema de la *mita* trajo consecuencias no sólo para la minería sino en general para toda la región. Veamos por ejemplo las estrategias empleadas por los indios para evitar la *mita*. Como sabemos, una de las maneras para los indios de escapar a la *mita* era de convertirse en forastero, es decir, abandonar su comunidad de origen y partir a instalarse en otro pueblo o ciudad para evitar ser registrado como tributario. Algunos forasteros y sus familiares lograron desempeñar, en los pueblos a donde huyeron, diferentes oficios, tales como el de sedero, sastre, zapatero en el caso de los hombres, y en el de las mujeres el de criada, cofrade o mayordoma. Sin embargo, y como lo ha señalado T. Cañedo, la mayoría de estos forasteros perdieron su libertad trabajando como «agregados» en

las propiedades de estacieros y hacendados españoles y mestizos de quienes pasaron a depender en calidad de *yanacona*.[19]

El *yanaconazgo* constituyó efectivamente una vía para desvincularse de los *ayllu*. Esta categoría de «indios de servicio» fue creciendo numéricamente, señala Th. Saignes, tanto en las haciendas como en las ciudades, minas o en los pueblos en donde sin pertenencia explícita se les cobraba un tributo reducido. Se les conocía como *yanacona* del rey o de su majestad. Estos últimos fueron denunciados por los caciques de puna reunidos en Potosí en 1656: «Los indios ausentes … llegan a perder su pueblo mudando su traje y vestidura y usando el de *yanacona*, introduciéndose a traer capa, media de seda y camisa … y para fraudar esta malicia se entran a deprender oficios de sastres, zapateros, plateros, sederos y otros efectos; los quales y sus hijos se asientan por *yanacona*, y con solo pagar cada año 8 pesos y otros 5 en diferentes juridicciones se exsiman de dho entero».[20]

Una carta de G. F. Guarachi, gobernador de Machas, ilustra bien las estratagemas usadas en los pueblos por las indias solteras o casadas para sustraer de las listas a (futuros) *mitayos*: «… las yndias viudas y solteras se ausentan de sus pueblos y provincias con los hijos que tienen y se retiran a los lugares populosos (villas y ciudades) donde se hacen cofrades y mayordomos … y los hijos varones les dan a los religiosos y los aplica a otros oficios mecanicos de sedero, sastres y zapateros, y de ese modo los convierten en *yanaconas* libres (…). No es de menos malicia la de las yndias casadas que actualmente coabitan con sus maridos que a sus propios hijos legítimos en la fee del bautismo los ponen con advertencia de sus maridos por hijos de padres no conocidos afianzando en este donde de aqui a 15 o 16 anos el que se han exsimidos de la mita quando sean capaces o idoneos para ello asintiendo sus maridos de que estas malicias an dado causa para yntroducir sus hijos a *yanaconas* diciendo que lo son de arrieros de chachapoyas y del cusco y de otro deste servicio exentos, con que anticipadamente buscan liberación para que no sean de *mita* (…). Otras malicias advertidas en el capitán de los dhos *yanaconas* que con decir que no conocieron a sus padres ni de donde eran naturales los aplican sin otra averiguación para la Corona de Su Majestad y esto acontece en todas las partes deste reyno… caso todos los *yanaconas* deste reyno son convertido de yndios de *mita*».[21] El afán de escapar a la *mita* potosina generaría entonces este movimiento de abrigarse detrás del estatuto de *yanacona* y da inicio al proceso de urbanización de los indios.

En algunos casos estos forasteros llegaban a instalarse en Potosí atraídos por la ciudad o se enrolaban como *mingas*. Como hemos señalado, el *mitayo* no retornaba a su comunidad de origen, permanecía en Potosí en donde continuaba perteneneciendo a su *ayllu* de origen, pero era registrado por el cura de la parroquia como «indio ausente». Para Th. Abercrombie, los forasteros o «indios ausentes», es decir, los trabajadores urbanos cuyo lugar de origen era conocido o cuya migración a la ciudad era reciente se convertían con el tiempo (o por lo menos sus hijos) en «indios criollos» originarios probablemente de la ciudad más que de zonas rurales, con un cambio notable a nivel del estilo vestimentario y una pérdida de solidaridad con sus regiones originarias. Los indios criollos eran, así, aquellos que habían perdido sus lazos con el mundo rural y que se criaban en el mundo urbano.[22]

La Guía histórica … de la provincia de Potosí, de Pedro Vicente Cañete, distingue entre los «indios criollos» y los *yanacona* de su Majestad. Cañete define los «indios criollos»

de las parroquias de Potosí como «los descendientes de aquellos primeros indios que empadronó y retasó en esta Villa el Sr. Don Francisco Toledo, asignándoles parroquias para su Doctrina …» y agrega «este ramo corre separado de los *yanaconas* de la Corona, que rigurosamente son los indios vagos y forasteros». Cuando trata de los *yanaconas* de la Real Corona, Cañete dice que se les llamaba «en los principios Jatun-runas, porque desunidos de sus patrias pasaron a vivir en las ciudades, huyendo de pagar *mita* y tasa». Según el autor, al inicio del poblamiento de Potosí había un gran número de este tipo de gente que vivía sin doctrtina, ni encomendero y sin reconocimiento de señorío. Enterado el Rey de este «desorden», mandó que los visitasen, numerasen, empadronasen, y señalasen tasa, lo que hizo el virrey Toledo durante su Visita General. Toledo ordenó entonces el pago de tributo y les asignó caciques para su gobierno. Los organizó en parroquias en donde recibieron la doctrina. «Fuera de estos indios empadronados en la primitiva, venían a esta Villa sucesivamente otros indios vagos y forasteros, que son los que en todo el Distrito llaman «*Yanaconas* de la Real Corona». Ya fue preciso distinguir esta clase de los primeros que se empadronaron, poque ya se reputaban por criollos; y entonces se comenzó a empadronarlos y se les asignó por parroquia propia la de San Roque, que es la que hasta ahora reconocen los indios *yanaconas* …».[23]

En resumen, una vez en la ciudad, los *mitayos* fueron atraídos por algunos trabajos que contribuyeron a sustraerlos del servicio obligatorio. Ya hemos mencionado algunos de los oficios que interesaron a los indios y cuyos jornales les permitieron pagar los pesos hebdomadarios que correspondían al servicio obligatorio durante cada semana. No olvidemos mencionar a las indias quienes acudían al servicio doméstico de los españoles de la Villa o de las autoridades locales, por un salario de medio real diario pagado en especies (generalmente en semillas).[24]

Vemos pues cómo la aplicación de la *mita* fue el detonador de un proceso económico y social complejo en al región. T. Cañedo afirma que las 16 provincias del altiplano que prestaban el servicio de la *mita* sufrieron durante la etapa colonial un doble proceso de concentración y de dispersión. La concentración estaría dada por la común incidencia de la población masculina adulta en Potosí adonde acudían acompañados de sus familias a prestar servicio de *mita*. Desde allí se iniciaría, antes o después, «el proceso de diáspora hacia lugares alejados de sus pueblos de origen» con el propósito de huir de la *mita* y transformarse en *yanacona*. Otra proporción se instalaría en las cercanías de Potosí al servicio de hacendados españoles o caciques en calidad de *maharaques*.[25]

Efectivamente, otra táctica sustractiva de mano de obra *mitaya*, consistió en alquilar a los españoles vecinos de la ciudad o dueños de haciendas, unos tributarios en calidad de *yanacona* temporarios (durante un año generalmente) contra dinero: los llamados *maharaque* (en aymara indio de año) eran sacados por los caciques del contingente de la *mita* para entregarlos a los estancieros españoles. Sabemos, por ejemplo, que desde 1654 el asiento de Topoco se convirtió en una feria a la cual acudían españoles, mestizos e indios adinerados en demanda de *mitayos* para que trabajasen en sus haciendas o trajines. El contrato estipulaba el pago a los capitanes de *mita* por el hacendado o minero de 150 pesos más las tasas o tributos a los que estos indios estaban obligados. Debían pagar al indio *maharaque* un real y medio o dos reales según el tipo de labor a desempeñar. Esto daba derecho al servicio del indio *maharaque* en faenas relacionadas con la agricultura, la ganadería

o la minería durante un año. En la práctica este tipo de compromisos se prolongó durante los 6 años siguientes al turno de la *mita*.[26]

Por otra parte, sabemos también que en los pueblos del altiplano, los compradores de tierras de indígenas no eran sólo españoles sino también indios forasteros. Estos eran, por lo general, antiguos *mitayos* que habían reunido un caudal durante la *mita* en huelga trabajando como *minga*; logrando de esta manera no sólo dejar la *mita,* sino también convertirse en pequeños propietarios.[27]

Vemos, pues, cómo a través de la implantación de este sistema complejo de mano de obra se incorpora a los trabajadores indígenas dentro de un nuevo sistema económico y social: pago de jornales en moneda, mercado de trabajo, compra y venta de tierras de *ayllus*. Pero la realidad es más compleja y tenemos la impresión de asistir, por momentos, a una convivencia de varios sistemas como nos lo recuerda por ejemplo el complemento en especie del jornal de los *minga* y de las indias que trabajaban en casas de españoles.

2. Lenguas y maneras de hablar en el Cerro Rico

C. Itier ha subrayado ya la importancia de las ciudades y en particular de los centros mineros en la difusión de una lengua de comunicación interregional, de la lengua general durante el siglo XVI. El autor dice que se puede observar, al mismo tiempo que la aceleración de la producción minera en Potosí en 1570, el surgimiento de una lengua de comunicación interregional, «con rasgos claramente distintos de los de la antigua koïné prehispánica y cuyas bases lingüísticas parecen encontrarse más en la sierra y más hacia el sur que las de la antigua lingua franca del Tahuantinsuyu». La Doctrina Cristiana de 1584 fue la primera expresión literaria de esa nueva lengua general. Ya Blas Valera subrayaba la importancia de las ciudades y de los centros mineros en la difusión de la nueva lengua general: «… Vemos que los indios vulgares, que vienen a la Ciudad de los Reyes o al Cuzco o a la Ciudad de La Plata o a las minas de Potocchi, que tiene necesidad de ganar la comida, y el vestido por sus manos y trabajo, con solo la continuación, costumbre y familiaridad de tratar con los demás indios, sin que se les den reglas ni maneras de hablar, en pocos meses hablan muy despiertamente la lengua del Cuzco, y cuando se vuelven a sus tierras, con el nuevo y más noble lenguaje que aprendieron, parecen más nobles, más adornados, y más capaces en sus entendimientos; y lo que más estiman es que los demás indios de su pueblo los honran y tienen en más, por esta lengua real que aprendieron». Itier acota, seguidamente, que en ciudades tan distintas como Lima, Cuzco, Chuquisaca y Potosí se hablaban formas de quechua lo suficientemente parecidas como para ser identificadas por Blas Valera como «la lengua del Cuzco» y esas ciudades tuvieron la función de difusor de ésta hacia las zonas rurales.[28]

Potosí, al poner en contacto, a través del sistema de la *mita*, a poblaciones indígenas de origen étnico diverso, jugó un papel primordial en la difusión de la Lengua general y en el proceso de hibridación.

El análisis del primer diccionario de términos mineros para Potosí (1609), el de García de Llanos, nos orienta más bien hacia el mestizaje e ilustra tanto en la esfera de la tecnología como en la de la vida cotidiana un vocabulario mixto y los nuevos procesos puestos en marcha en las minas. De las 258 acepciones matrices recopiladas por García de Lla-

nos, 160 son indígenas (sin tomar en cuenta las acepciones secundarias), de etimología quechua y aymara. Estas cubren, además, todas las etapas del proceso minero. Importancia terminológica indígena que es un reflejo de los primeros años de explotación del Cerro Rico: preeminencia de técnicas indígenas hasta antes de la implantación del proceso de amalgamación. El mestizaje socio-económico y cultural se expresa a nivel de la terminología: españolización de términos indígenas e indigenización de términos españoles. Así, por ejemplo, para ilustrar el primer caso, vemos que del verbo quechua *pallani* resultó el término pallar: «*Pallar*: Dícese de *pallani*, que en la general quiere decir coger del suelo, como cuando se coge grano a grano». Este es el caso también de *mingar* indios y *mingas* «Dícese de *mincani*, que en la general quiere decir alquilar, y así, los indios que se alquilan de su voluntad se dicen *mingas* y la plata que se da para ello la *minga*.[29]

Inversamente del verbo español repasar resultó el sustantivo quechuizado, mestizo, *repasiri*, es decir, la persona encargada del repaso en el proceso de la amalgamación: «Repasar, repasos y repasiris: en la palabra beneficio Nra. 29 se dijo qué cosa es repasar y cómo un repaso es tres vueltas a cada cajón. [...] Mas como quiera que sea, se dicen estas vueltas que se da al metal repasos y repasar y los indios que lo hacen repasiris o repasadores, en que los hay también muy diestros, que no todos lo saben bien hacer, aunque parece fácil».[30]

Existen también términos que podríamos llamar compuestos, es decir, que están formados por un término quechua y otro español, como por ejemplo, *curiquijos*: «Dícese así cierta manera de quijos de menos ley que los primeros. Son más azules y hacen unos visos como espejuelos que lucen algo como oro, por lo cual se les añadió el *curi*, que es *cori*, que en la general quiere decir oro, por los visos que de él tiene...»; o el término quintocamayo: «Es la mitad castellano y la otra de la general, y quiere decir persona que tiene a cargo cobrar quintos de algún socavón o los derechos que se pagan».

A través de las diferentes entradas del Diccionario tenemos entonces información sobre el proceso de occidentalización y de mestizaje en curso a diferentes niveles. Algunas acepciones permiten estudiar a nivel de la organización del trabajo el encuentro entre la mano de obra indígena y los mineros españoles, este es el caso de *pongo*. Los *pongos* tuvieron de cierta manera el papel de intermediarios entre los dos mundos: «Dícese de *puncu*, que en la general significa puerta y portero, y en las minas al principio de sus labores se aplicó en Potosí a un indio que en cada una de ellas tenía a cargo la mina, labor y herramienta de cada dueño, y aun algunas veces tuvieron puerta y llave, y cuando menos la había del buhío donde se guardaba el metal. Y como quiera que entonces fuese, tenían estos indios en su poder el metal y herramienta y pedían cuenta a los demás indios de su trabajo y finalmente hacían oficio de mayordomos, y por tenerlo todo en su poder debajo de llave o sin ella, se les dio el nombre referido de *pongos* o porteros [...], por no dar título de mayordomos a indios, hasta que, cargando más cantidad de gente a este Reino hubo españoles que por salario lo quiciesen hacer y asistir en el Cerro a lo que los *pongos* tenían a cargo, a los cuales pusieron en las mismas labores luego para que presidiesen a los indios de ellos, les diesen prisa y hiciesen trabajar, les entregasen la herramienta y la cobrasen de ellos, como al presente se usa, [...]de manera que aunque la derivación del nombre es la que se ha dicho y el principio de este oficio de los *pongos* diferente de lo que al presente, se representa en alguna manera aquello mismo, y lo que principalmente hacen es ser tenien-

tes de los mineros o mayordomos en las minas, asistiendo por ellos a todas horas en las labores, dando prisa, riñendo y castigando a los demás indios, siendo en todo como capitanes de ellos en cada labor el suyo. Pónese este oficio en los más diestros y briosos para lo dicho y para que sepan mandar en la mina y hacer lo que conviniere, así en el modo de labrar, como de reparar, ayudándose en todo de los indios más a propósito. En todo lo cual se ocupan y no sacan metal como los indios ordinarios, y se descuidan con ellos los mayordomos más de lo que es razón».[31]

Otras acepciones pueden echar luces sobre la incorporación de la población andina a nuevas formas de comportamiento económico y social, tal es el caso del término rescatar: «Hase introducido en este Reino a todas las cosas mal hechas y que en otras partes fuera infamia darles diferentes y nuevos nombres para que no parezcan lo que son. Y el rescatar en Potosí es una de ellas, porque se dice así el comprar metal hurtado de quien lo hurta. Díosele este nombre al principio que no se compraba de los indios lo que hurtaban por plata sino por comida y otras cosas que habían menester, y aunque al presente es ya muy diferente, retiene el mismo nombre».[32]

Algunas entradas del *Diccionario* dan cuenta de la persistencia de algunas prácticas prehispánicas que van a ser insertas dentro del contexto de la colonización. Tomemos por ejemplo la entrada «*Quipocamayo*» que según García de Llanos «Quiere decir en la general contador. Dícese de *quipu*, que es nudo, y *camayoc*, que es oficial o maestro. Y es la razón que la cuenta de los indios, aunque la hacen con granos o pedrezuelas como quien cuenta por pluma, para asentarla luego para sus partidas en lugar de libros de caja usan ellos unos manojos de hilos de lana de diferentes colores, cada manojo para diferente cuenta y ministerio, y en ellos ponen sus partidas en un hilo los millares, en otros los cientos y en otros los dieces, unidades, etcétera, en toda la cantidad/ que han menester. Y asimismo en estos hilos y nudos que en ellos hacen tienen la misma cuenta y razón de cuando cabe a cada indio servir de *mita*, a cuya causa los lunes que se cumple la del Cerro hay mucho que entender con estos *quipucamayos* o contadores de nudos y asisten en estas ocasiones para dar recaudo y razón de muchas cosas". L. Capoche afirma que el control de la *mita* era llevado a cabo por los capitanes de *mita* por medio de los *quipo:* «unos hilos de diversos colores cuyas descripciones significan los *ayllus* y parcialidades, los pueblos y los indios». Añade que aunque los caciques tenían «indios ladinos que sepan leer y escribir, como los hay en los repartimientos no los encargan ni fían de la tinta y papel esta razón».[33]

Si bien probablemente los oficiales españoles que dirigieron el proceso minero (señores de minas, veedores, beneficiadores) tuvieron por necesidad que ejercitarse en el manejo de lenguas indígenas e inversamente los indios que trabajaban en las labores tuvieron que hacerlo en el manejo del español para llevar a cabo el trabajo en las minas, tenemos conocimiento que existía en Imperial un intérprete general. Sabemos por ejemplo de Agustín Lizarazu, que en 1613 desempeñaba el oficio de intérprete general de la Villa de Potosí, hizo dejación de dicho oficio por estar «muy ocupado por la orden de la mita y de fuerza tenía que acudir a ella por ser negocio de mucha importancia», a cuya causa no podía acudir al dicho oficio de intérprete; y que para que los negocios no parasen, nombraba en su lugar para el uso y ejercicio del dicho oficio a Diego de los Ríos, persona hábil en las lenguas generales aymara y quechua y desde luego hizo dejación del dicho oficio.[34]

3. La Villa Imperial

Barrios y viviendas

Como señalamos al inicio de estas páginas, la Villa Imperial fue construida sin orden ni concierto en 1545. La organización urbana de Potosí empieza más tarde con el virrey Toledo en 1572, quien mandó reorganizar el trazo urbano de la ciudad, y construir un canal artificial a lo largo de la ciudad para la labor de todos los ingenios mineros. El canal al cual hemos aludido anteriormente, conocido como La Ribera, dividió la ciudad en dos secciones: los barrios españoles quedaron al oeste y los de indios al este.

Cuatro elementos componen, según T. Gisbert, el trazado urbano de Potosí: los barrios de indios situados al pie del Cerro Rico; la estructura en forma de damero en torno a la Plaza Mayor, donde moraban españoles y criollos, con sus esclavos africanos; el gran centro de mercados en torno a la parroquia de San Lorenzo y la Casa de la Moneda; y el sector industrial a ambos lados de La Ribera.[35]

Ya hemos evocado la construcción de las represas, «lagunas», en la cordillera de Cari-Cari que recogían el deshielo de los glaciares para abastecer de agua a los ingenios. Como lo dijéramos más arriba, el agua de las lagunas fue canalizada a través de un río artificial denominado «La Ribera», llamado así por correr al pie del Cerro Rico. Este canal recorría la Villa de este a oeste, dividiéndola en dos sectores: «Cuando se formó la Ribera de ingenios (…) y se dividió la población estando de por medio la dicha Ribera, quedó la habitación de indios a la parte del mediodía, y al septentrión la de los españoles…».[36]

Once puentes sobre La Ribera conectaban los barrios de indios con el Potosí español. En ambas márgenes de este canal se construyeron los ingenios.

Todos los ingenios que se construyeron estaban rodeados de una muralla. Dentro del recinto se encontraba el «castillo» como se llamó a un fuerte muro que sostenía la rueda de agua que propulsaba las almadenetas o martillos pulverizadores. Hacia el fondo de estos recintos había un área donde se guardaba el mineral de plata que se subía del Cerro, y un almacén para cobre, sal, cal y los otros elementos necesarios para la amalgamación. Junto a la puerta principal se almacenaba la plata procesada y el azogue. La capilla y la casa del azoguero completaban el conjunto. Los azogueros vivían allí con sus familias, criados y esclavos; aunque algunos de los beneficiadores no residían en el ingenio sino en la ciudad, y estos establecimientos quedaban en este caso a cargo del mayordomo o capataz.[37]

En cuanto a los barrios de indios, sabemos que la población indígena fue agrupada en torno a parroquias por disposición del virrey Toledo. Se fundaron catorce parroquias, diez al norte de la Ribera, y dos en las alturas del camino a Chuquisaca, quedando sólo dos al sur de la Plaza Mayor dentro del poblado español, éstas eran la parroquia de San Lorenzo y la de San Bernardo, con posterioridad esta última se convirtió en parroquia de españoles. Según L. Escobari, en cada parroquia estaban empadronados alrededor de trescientos *mitayos* y más de sesenta *yanacona* especializados; encabezando la lista estaba el cacique encargado de ellos.[38]

En el siglo XVI, la mayoría de los *mitayos* vivía en las rancherías que quedaban entre La Ribera y el cerro; las rancherías que luego rodearon la ciudad por el norte aparecieron a principios del siglo XVII.

Diego de Ocaña, quien visitó Potosí en 1600, describe de la siguiente manera las habitaciones de los indios: «Son las casas de los indios como pocilgas o zahuradas de puercos; unas piedras puestas por la mayor parte en redondo con un poco de barro y por otra parte de arriba con paja, y tan baja que apenas se puede estar en pie. No tienen camas ni duermen sino sobre el suelo, cuando mucho un pellejo debajo».[39]

Las rancherías eran galpones sin divisiones, de seis metros de ancho por cien de largo. La descripción que hace Arzáns de Orsúa y Vela, sin embargo, hace suponer que en estos galpones habría existido cierto tipo de compartimiento por familia: «Esta población de indios está sin forma, que a tener calles reguladas se extendiera tanto que no cupiesen en otra legua demás, y viven en cada casa (que llaman ranchería) 20 ó 30 indios en unos aposentos tan pequeños que apenas caben tan solamente una cama, un fogón, y hasta 8 ó 10 cántaros de aquel su brebaje, que tiene el mejor lugar en aquella estrechez».[40]

Hasta hace poco se creía que desde el siglo XVI, los indios se agruparon por etnias en las parroquias y rancherías. Sin embargo, según L. Escobari, estudios recientes han demostrado que «la política administrativa del cabildo de la ciudad evitaba agrupar lo menos posible a indios de una misma etnia en una parroquia, por lo menos hasta principios del siglo XVII, para así evitar que echaran raíces o tuvieran propiedad individual o colectiva de sus viviendas». Aparentemente fue recién a mediados del siglo XVII, que las rancherías se fueron poblando por etnias y dieron lugar a barrios llevando los nombres de la parroquia y conocidos por la etnia mayoritaria que los habitaba, como por ejemplo: San Lorenzo de los Carangas, San Martín de los lupacas y San Sebastián de los quillacas[41].

En cuanto a la parte española sabemos que con Toledo se trazaron las calles de Potosí rectas, formando manzanas cuadradas regulares en torno a la plaza principal. Según T. Gisbert, el trazado urbano en forma de damero de Potosí se estructuraba en torno a tres grandes plazas contiguas y a una serie de plazuelas. La Plaza Mayor, la principal, con la Catedral y el hospital; la plaza del ccatu, la del gran mercado; y la plaza cercana a la iglesia de San Lorenzo de los Carangas constituían las tres más grandes.

Esta división en dos de la ciudad no significó una separación entre las dos poblaciones, pues el trabajo en las minas e ingenios, la razón de ser de la ciudad ponía necesariamente en contacto españoles con indios. La calle parece también ser escenario de este tipo de encuentro como lo demuestra el comentario de Diego de Ocaña: «La gente española que en Potosí hay es mucha, casi tanto como los indios; y muchos soldados que pasean sin oficio ninguno. Y éstos se sustentan del juego y de estar amancebados con negras ricas y con indias ricas, las cuales los sustentan de comida y de vestido; y ellos no entienden más que en pasear todo el día en el empedradillo de la plaza, …».[42]

El ccatu

El *ccatu* era el mercado de Potosí; uno de los más importantes del mundo según el cronista Cieza de León, quien ya en el siglo XVI lo describía con palabras de admiración.[43]

Arzáns de Orsúa y Vela señala que el mercado funcionaba cotidianamente en esta plaza y «en ella se hacen mercado franco el domingo, por ser el día que reciben la satisfacción de su trabajo así los mineros españoles, mayordomos de ingenios, y demás oficiales, como también los indios…». Y al igual que Cieza, Arzáns da fe de su admiración por este

mercado: «Esta plaza o mercado ha sido y es de tanta magnitud y riqueza que muy pocos o ninguno le iguala en el mundo».[44]

Sabemos, gracias sobre todo a los trabajos de S. Assadourian, el papel capital que tuvo la minería en la creación y desarrollo de un mercado interno en el Virreinato del Perú. Este autor ha explicado detenidamente cómo Potosí y Huancavelica constituyeron polos alrededor de los cuales se organizó el espacio económico colonial peruano. Fue la actividad minera que impulsó la mercantilización de la producción agraria. Gracias a la demanda que emanó de esos centros mineros se desarrolló una especialización regional del trabajo y una intensificación de la circulación interna de mercancías al interior de este espacio económico. Así, cuando analizamos la demanda generada por esos centros mineros en lo que concierne la circulación interna, sobresale una característica que marca el espacio económico peruano: la existencia de mercados permanentes con una especialización de funciones y una demanda diferente.[45]

En el mercado de Potosí no sólo se podía encontrar los productos de casi todo el Virreinato, sino que además productos de Oriente y Europa estuvieron presentes en este *ccatu.* Los productos europeos y orientales llegaban al puerto del Callao; de allí eran transportados en navíos al puerto de Arica. De Arica viajaban a Potosí, remontando la cordillera en recuas de mulas trayendo todo aquello que la «plata podía comprar».

Según Arzáns en el siglo XVIII, incluso cuando ya la producción de plata había decaído considerablemente; todavía se traían a Potosí toda clase de mercancías por un valor anual de 7 800 000 pesos, en una «infinita suma de navíos», prácticamente de distintas partes del mundo.

No todo lo que llegaba a Potosí se reducía a artículos de consumo diario tales como alimentos o vestimenta, sino que la Villa Imperial fue receptáculo de obras de arte y piezas de teatro. En lo que se refiere a obras de arte, el contrato más antiguo está fechado en Potosí el 9 de abril de 1578, en el cual Juan Gaspar Salazar y Francisco Guerra el mozo, residentes en ésta se comprometen ante Juan de Camanzas a cumplir con la obligación que tenía Pedro Rodríguez de «traer en sus ganado desde el puerto de Arica» un conjunto de pinturas especificadas así: «ocho piezas de imágenes de pincel al óleo que son dos Ecce Homos y dos cristos con sus puertas, una imagen de Nuestra Señora con un niño, y otras dos imágenes de la Magdalena y otra imagen de San Dunio de la Cruz, puestas todas en sus tablas grandes aderezadas todas y entregarlas en esta dicha villa a Juan de Camanzas». Todas estas obras seguramente venían de Europa como lo afirma Chacón, habiendo desembarcado inicialmente en Arica.[46] El Museo de la Casa de la Moneda de Potosí posee una serie de pinturas de la época que dan cuenta de la circulación de pinturas entre Europa y Potosí. De igual manera, un inventario de las pinturas de los Jesuitas, de 1769, conservado en el Archivo de la Casa de la Moneda, ilustra esta circulación.[47]

Tenemos noticias también de la presencia de pinturas mitológicas europeas, que eran exhibidas en las calles engalonando las fachadas de la ciudad de Potosí en ocasiones especiales, como puede notarse en el cuadro de Pérez Holguín de la Entrada del Virrey Morcillo a Potosí (1716) donde aparecen: «La caída de Icaro, Eros y Anteros, Mercurio, la fábula de Endimión, el Coloso de Rodas, Apolo y Dafne y Eneas escapando con Anquises de Troya».[48]

No podemos dejar de mencionar a nivel de la pintura, ese producto del mestizaje que constituye un cuadro de principios del siglo XVIII que un artista anónimo realizó y que representa la fusión pictórica de la Virgen y el Cerro de Potosí, conservado en el Museo de la Casa de la Moneda. En él se muestra la montaña con rostro femenino y un par de manos con las palmas abiertas. Es la imagen de María inserta en el Cerro y coronada por la Trinidad. Al pie encontramos, al lado izquierdo, al papa Pablo III, un cardenal y un obispo, al otro extremo Carlos V y un indígena cuya capa deja entrever la cruz de Alcántara, y entre los dos grupos el globo terrestre. Sobre las faldas del Cerro están representadas varias escenas de la «historia del Cerro Rico»: el Inca Huayna Cápac quien (según la leyenda) escuchó una voz salida del Cerro que le indicó que la riqueza que encerraba estaba destinada a una población que vendría después de los Incas, la escena del «descubrimiento» de los yacimientos por el indio Diego Huallpa y la escena del relato que éste hiciera de su descubrimiento al encomendero Diego Centeno. No nos detendremos en el análisis de este cuadro pues este será el tema de otro trabajo.[49]

En lo que se refiere al teatro, M. Helmer ha estudiado un documento fechado en Potosí, el 9 de agosto de 1619, que da cuenta del envío desde Europa a Potosí de treinta y un comedias, dentro de las cuales encontramos Fuenteovejuna. La misma autora dice que Gabriel del Río, «autor de comedias», adquirió poco antes de morir, para renovar el repertorio, ciento catorce textos dramáticos, entre antiguos y modernos, de diferentes autores. Hay que recordar, que ya en 1572 existía un corral de comedias en Potosí, y en 1616 se construyó un coliseo de comedias.[50]

La vida cultural y social de Potosí parece haber sido muy intensa, sobre todo, desde fines del siglo XVI y durante el XVII según las descripciones que nos han llegado: «En lo que toca a sus grandes divertimientos, no eran huertas ni amenos jardines sino ocho casas de esgrima donde aprendían el modo de matarse. Catorce escuelas de danzas, cursadas así de hombres como de mujeres… Tenía Potosí señaladamente 36 casas de juego de naipes, dados y trucos… Todos los domingos y fiestas del año se representaban comedias en su gran coliseo: había cuatro compañías y ganaban los de la farsa (una tarde del día que a cada una les cabía) de entradas 2 000 a 3 000 pesos porque cada uno que entraba pagaba 4 ó 6 pesos conforme era; los balcones y asientos altos y bajos eran para los enfermos del hospital real».[51]

Tenemos también noticias de la circulación de libros en la Villa Imperial. Sabemos gracias al trabajo de I. Leonard, que una relación de libros que fueron vendidos en Potosí, incluía además de la serie religiosa, manuales sobre la instrucción de barberos, escribanos, diccionarios, un tratado legal y un «trabajo sobre el daño producido por el consumo de tabaco» y veinticuatro ejemplares de una de las novelas picarescas más populares de Mateo Alemán.[52]

En un trabajo anterior hemos estudiado ya, a través del análisis de la obra de Álvaro Alonso Barba, la circulación de la literatura científica. *El arte de los metales,* el tratado que Alonso Barba, español residente de la Villa, redactó en Potosí y que publicó en Madrid en 1640 está lleno de citas de autores de la Antigüedad así como también de alquímicos y de, según sus propias palabras, autores «modernos». Recordemos el hecho de que Alonso Barba está al día con la literatura que trataba sobre los fenómenos naturales, como lo de-

muestran sus referencias al bismutum de Agrícola y al *Siderius Nuncius* de Galileo. Lo cual demuestra la circulación rápida de obras científicas en el Virreinato del Perú. En ese mismo artículo hemos reflexionado sobre las ideas o conceptos que constituyeron en sí mediadores culturales o ideas-puente y que permitieron un encuentro entre los dos mundos en lo relativo a la Mineralogía. A través de su estudio hemos mostrado cómo un sistema de ideas de la tradición occidental considerado a veces como mágico, pero no condenado por la Iglesia, permitió la supervivencia o la incorporación de un conjunto de creencias religiosas indígenas a un sistema «científico» occidental. Nos hemos referido en este caso a la alquimia, y hemos subrayado cómo Alonso Barba tendió un puente a las creencias prehispánicas a través de la alquimia.[53]

Gente de todas partes del mundo: los extranjeros en Potosí

Además de indios y españoles, poblaban la Villa Imperial extranjeros procedentes de otras partes de Europa y esclavos negros de África. Según un censo de extranjeros de 1610, residían en la Villa Imperial en esa fecha 144 extranjeros; de los cuales la mayoría eran portugueses (74). Le siguen en importancia numérica los que aparecen bajo la rúbrica flamencos (36). Bajo este término estaban comprendidos, afirma B. Lavallé, los originarios de los países que según los españoles, constituían la Europa del Norte; así encontramos tres franceses (un cuarto, originario de Marsella, está clasificado como italiano), nueve alemanes, tres noruegos de Bergen y 16 flamencos, mejor dicho personas originarias de Bélgica y de los Países Bajos actuales. Encontramos también 7 corsos; esta apelación comprende todas las personas nacidas en las islas del Mediterráneo occidental, a excepción de Sicilia. Finalmente, hay 27 italianos repartidos de la manera siguiente: 15 genoveses, dos napolitanos, 4 originarios de Niza, un siciliano de Palermo, un saboyano, y como ya se ha mencionado, un marsellés o mejor dicho un limeño cuyo padre era originario de Marsella.[54]

La mayoría de estos extranjeros entraron al Alto Perú por Buenos Aires (56 casos y sobre todo de portugueses), y emigraron entre 1590 y 1600.

Fuera de este censo, la mayoría de crónicas sobre Potosí dan cuenta de la presencia de extranjeros en la Villa, algunos eran técnicos como el florentino Nicolás del Benino que ya hemos mencionado, otros eran artistas pintores como los italianos Bitti y Medoro, otros eran comerciantes. Dentro de los extranjeros hay que subrayar la importancia de la presencia de portugueses como lo muestra el censo de 1610. Estos portugueses estuvieron presentes desde muy temprano en Potosí, y los encontramos participando de la vida de Potosí a todos los niveles.[55]

En cuanto a la trata de negros, sabemos, gracias al censo de 1603, que «venían cada año del Brazil 450 negros y negras». Según Arzáns de Orsúa, en 1557 perecieron durante una nevada 18 negros esclavos. Este mismo cronista afirma que, en 1611, el presidente de la Audiencia de La Plata ordenó un empadronamiento el cual dio la cifra de 160 000 habitantes, entre ellos «cuarenta mil forasteros de los reinos de España y extranjeros». Sin embargo, como hemos visto el censo de extranjeros arriba citado, menciona tan sólo 144 extranjeros. El censo señaló «6 mil negros, mulatos y zambos, de entreambos sexos, de diversas provincias del mundo».[56]

I. Wolff afirma que las rutas de llegada de esta población negra fueron cambiando con el tiempo. Al inicio, los esclavos destinados al Perú eran entregados en nombre de Dios, puertos situados a orillas del golfo de México. De allí debían atravesar el istmo para llegar a Panamá, sobre el Océano Pacífico. De Panamá se embarcaban con destino al Callao que era el punto de gran distribución para todo el Perú.[57]

Pero la colonización de Tucumán y la fundación de Buenos Aires trajeron serias modificaciones a este tráfico. Fue el obispo de Tucumán, Francisco de Vitoria, quien tomó la iniciativa a fines del siglo XVI para la apertura del puerto de Buenos Aires, obteniendo rápidamente de la Audiencia de La Plata permiso para importar una partida de esclavos desde el Brasil. Como lo señala Crespo, aunque la solicitud de autorización era para personas «para su servicio y casa», la Audiencia le permitió introducir 150 piezas, número que delata la intención de destinar esta mercadería a la venta. Más tarde, Gómez Reyne obtuvo una concesión para poder importar anualmente, dentro de un régimen monopolista, 600 esclavos para abastecer el mercado de Buenos Aires. En 1601, 50 de esos esclavos fueron vendidos en Potosí. El monopolio fue traspasado luego a un portugués, Juan Rodríguez Coutinho, con la facultad de importar igual número, seiscientos, al puerto de Buenos Aires. Los 450 esclavos que mencionaba el censo de 1603, como provenientes del Brasil, entraron vía Buenos Aires.[58]

Wolff revela también la existencia de otro «triángulo» en este tráfico: los contrabandistas establecidos en Buenos Aires, las autoridades que no eran ajenas al contrabando y los traficantes (por lo general portugueses) que llevaban mercadería de Buenos Aires a Charcas. En 1623 se estableció una aduana y un sistema de control en Córdoba a fin de poder cortar este tráfico, pero los resultados fueron negativos. Así, de seis compañías formadas en Córdoba desde 1594 a 1601 para la compra en África o Brasil y la trata en diferentes zonas de América, por lo menos una, la constituida por Gabriel García, Álvaro González Enríquez y Lorenzo Garcés, tenía como finalidad la adquisición de la mercadería en Río de Janeiro o Angola y su venta en Potosí.[59]

Si bien a lo largo de la Colonia, la Corona fue seducida repetidas veces por la idea de utilizar esclavos negros en la explotación de la minas, no hay prueba de su presencia frente a las vetas minerales en esta región. Algunos fueron empleados en los ingenios y sobre todo en la Casa de la Moneda, y, por supuesto, como servicio doméstico. Encontramos también negros como aprendices de diversos oficios, como el de platero.

4. Colofón

Desde el siglo XVI Potosí fue un crisol donde vinieron a trabajar gente de origen étnico diverso, donde se diluyeron identidades locales y se formaron nuevas identidades. Desde nuestro punto de vista es aquí, en la época colonial, más allá de los particularismos regionales, cuando se esbozó la figura del indio frente a la del colonizador cristiano.

El sistema complejo de mano de obra en Potosí fue, a nuestro parecer, una de las principales fuentes de hibridación y de mestizaje. En primer lugar porque se convirtió en el lugar de confluencia obligada de población indígena de origen étnico diverso. En segundo lugar, porque puso desde muy temprano en contacto diario la población indígena con la europea. Potosí fue así el lugar por excelencia de la confrontación cotidiana entre las

creencias y prácticas religiosa indígenas, los saberes técnicos y las creencias populares de los colonizadores sobre las minas.

El proceso de aculturación, tal como lo hemos considerado en este trabajo, no se presenta como un fenómeno en sentido único. La perspectiva que hemos propuesto aquí no es aquella de una «visión de los vencidos» impuesta por un grupo dominante (españoles), sino aquella de un proceso en doble sentido, de una dialéctica de intercambios y de apropiaciones culturales. Algunas aproximaciones a este fenómeno bastan para indicarlo. Así por ejemplo, la introducción de técnicas europeas en las minas de Potosí no siempre fue exitosa: recordemos la tentativa de implantar los hornos a fuelles de Castilla.

Desde los primeros tiempos se incorporan elementos indígenas (las *guaira* por ejemplo…). Los mestizajes en obra, en lo cotidiano, también estuvieron presentes en las actividades productivas. Testimonian a favor, la utilización inmediata y duradera del vocabulario quechua o aymara.[60]

La experiencia potosina tal como aparece en el mundo minero se presenta, pues como un doble proceso de occidentalización y de andinización.

Notas

1 Arzáns de Orsúa y Vela, 1965, Libro, I, cap. I, p. 3.
2 Hanke, L., y G. Mendoza, 1965, t. I., p. LXVIII.
3 Sobre la historia del Cerro Rico ver para los siglos XVI y XVII el libro de P. Bakewell, 1989, y para el siglo XVIII ver el estudio de E. Tandeter 1992.
4 El término incaico de *yanacona* alude a una persona que no pertenecía a ningún *ayllu* (grupo de parentesco) y que estaba al servicio directo (como doméstico, pastor, administrador…) de una figura dominante de la sociedad (el mismo Inca, los nobles, jefes militares, caciques locales…) y que estaba exonerado del pago de tributo. Con la conquista, numerosos *yanacona* -que constituían un grupo numéricamente poco importante, pero en expansión- pasaron del servicio a dignatarios incas al de los nuevos amos españoles. Los *yanaconas* fueron entonces considerados como miembros de la comunidad cristiana, tenían derecho a la propiedad a título individual, podían dedicarse al comercio y estaban exonerados del tributo, por lo menos hasta 1572.
5 Bakewell, P., op. cit., pp. 47-71.
6 Ibíd.
7 Cieza de León, P., 1986, cap. CIX, pp. 291-292. P. Bakewell (op. cit., p. 31), agrega que a pesar de la referencia de Cieza de que en algunos lugares los incas empleaban fuelles, no hay evidencias de ello. Tampoco se empleaban pequeños fuelles en los hornos purificadores incaicos, probablemente Cieza se refiere aquí a hornos con fuelles utilizados después de 1545 por mano de obra indígena en Potosí.
8 Capoche, L., 1959, p. 78.
9 Ibíd., p. 110.
10 Ibíd., p. 111.
11 Ibíd., pp. 30-31.
12 Para el proceso de amalgamación ver M. Bargalló, 1969. Para un estudio más detallado de los inicios de la amalgamación en Potosí consultar el artículo de P. Bakewell, 1977.
13 Bakewell, P. op. cit., 1989.
14 Para la construcción del sistema de lagunas ver en particular el trabajo de W. Rudolph, 1936.
15 Consultar para el sistema de la *mita* el libro de J. Cole, 1985.
16 Capoche, L., op. cit., p. 173. Bakewell, P., op. cit.1989.
17 Bakewell, P., op. cit., 1989.
18 Tandeter, E., op. cit.
19 Cañedo, T., 1993, p. 84.

20 Saignes, Th., 1987, pp. 11-159. ANB E 1661-16, f. 58, documento citado por Saignes.
21 AGI, E.C. 868A citado por Saignes, Th., op. cit., p. 136.
22 Abercrombie, Th., 1996, pp. 84-89.
23 Cañete y Domínguez, Pedro Vicente, 1952, pp. 384-385.
24 Cañedo, T., op. cit., pp. 89-90.
25 Ibíd., p. 90.
26 T. Cañedo (op. cit., p. 87) afirma que la documentación hace mención a la venta de indios no a su alquiler. Sobre esta práctica ver también el artículo ya citado de Th. Saignes, op.. cit., p. 124.
27 Cañedo, T., op. cit., p. 93.
28 Itier, C., s/f.
29 Llanos, García de, 1983.
30 Ibíd., p. 113.
31 Llanos, G. de, op. cit., p. 106.
32 Ibíd., p. 114.
33 Ibíd., p. 111. Capoche, L., op. cit., p. 138.
34 ANB (M Título 1613, f. 26v) citado por G. Mendoza, 1983, pp. 31 y 36.
35 Gisbert, T., 1997, p. 128.
36 Arzáns de Orsúa y Vela, op. cit., t. 1, cap. IV, p 42-43.
37 Gisbert, T., op. cit., p. 129.
38 Gisbert, T. y Mesa, J. de, 1997, p. 229. Escobari, L., 1997, p. 122.
39 Ocaña D. de, 1997, p. 169.
40 Arzáns de Orsúa y Vela, op. cit., t. 1, cap. IV, p 42-43. Escobari, L. op. cit.
41 L. Escobari, op. cit., 1997, p. 122. Para las parroquias y las etnias que las habitaban ver Gisbert, T. y Mesa, J., op. cit., pp. 229-230.
42 Ocaña, D., op. cit., 174.
43 Cieza de León, P., op. cit., primera parte, CX, p. 292.
44 Arzáns de Orsúa y Vela, op. cit., t. I, libro V, cap. 2, p. 148.
45 Assadourian, C.S., 1983, p.220.
46 Chacón, M., 1973, p. 134
47 Chacón, M., 1959.
48 Chacón, M., op. cit., 1973.
49 Sobre este cuadro y en general sobre la iconografía ver el trabajo de T. Gisbert, 1980.
50 Helmer. M., 1960.
51 Arzáns de Orsúa y Vela, op. cit., t. II, libro IX, cap; 8, p. 160.
52 Leonard, I., 1944. Ver también la «Introducción» de Hanke, L. a la crónica de Arzáns de Orsúa.
53 Salazar-Soler, C., 1997.
54 B. Lavallée ha consagrado un artículo al estudio detallado de este documento: 1974.
55 Sobre los portugueses en Potosí ver el importante artículo de L. Hanke, 1961.
56 «Descripción de la Villa y minas de Potosí, año de 1603», en Jiménez de la Espada, (ed)., 1965. Sobre la población negra en Charcas y en Bolivia en general ver el libro de A. Crespo, 1995.
57 Wolff, I., 1964.
58 Wolff, I. op. cit.. Crespo, A., op. cit., pp. 45-46.
59 Wolff, I., op. cit., Crespo,A.., op. cit., pp. 47-48.
60 Consultar para el vocabulario minero: Langue, F. y Salazar-Soler, C. 1993.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas
1996 «Q'aqchas and la plebe in "rebellion": Carnival vs. Lent in 18th-century Potosí», *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1).
ARZÁNS de Orsúa y Vela, Bartolomé
1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, L. Hanke y G. Mendoza (eds.), Providence, Rhode Island.
ASSADOURIAN, Carlos Sempat
1983 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. México, Nueva Imagen.
BAKEWELL, Peter
1977 «Technological change in Potosi: the silver boom of the 1570s», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 14: 60-77.
1989 *Mineros de la montaña roja*. Madrid, Alianza Editorial.
BARGALLÓ, Modesto
1969 *La amalgamación de los minerales de plata en Hispanoamérica colonial*. México.
CAPOCHE, L.
1959 [1585] *Relación general de la Villa Imperial de Potosí* (1585). Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. CXXII.
CAÑEDO, Teresa
1993 *Potosí: la versión aymara de un mito europeo*, Madrid, Ed. Catriel.
CAÑETE y DOÇMÍNGUEZ, Pedro Vicent
1952 [1787] *Guía histórica, física, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí (1787)*. Potosí.
CHACÓN, Mari
1959 *Documentos sobre arte colonial en Potosí*. Universidad Tomás Frías.
1973 *El arte virreinal en Potosí. Fuentes para su historia*. Sevilla CSIC.
CIEZA de León, Pedro
1986 *Crónica del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
COLE, Jeffrey
1985 *The Potosi Mita 1573-1700. Compulsory indian labor in the Andes*. Standford, Standford University Press.
CRESPO, Alberto
1995 *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz, ed. Juventud.
JIMÉNEZ de la Espada, (ed.)
1965 [1603] «Descripción de la Villa y minas de Potosí, año de 1603», en *Relaciones Geográficas de Indias, Perú*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXXIII-CLXXXV, vol. CLXXXIII: 372-385.
ESCOBARI, Laura
1997 «Potosí: Dinámica social, trabajo y tecnología minera», en *Potosí. Colonial treasures and the bolivian city of silver*. New York, Americas Society Art Gallery: 118-127.
GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Gisbert y Cía.
1997 «Potosí: urbanismo, arquitectura y la imagen sagrada del entorno físico», en *Potosí. Colonial treasures and the bolivian city of silver*. New York, Americas Society Art Gallery: 128-133.

GISBERT, Teresa y José de MESA
1997 *Arquitectura andina*. La Paz, Embajada de España en Bolivia.
HANKE, Lewis
1961 «The Portuguese in Spanish America with special reference to the Villa Imperial de Potosi», *Revista de Histora de América* 51: 1-48.
HANKE, Lewis, y Gunnar MENDOZA
1965 «Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela: su vida y obra», en Arzáns de Orsúa y Bartolomé Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Providence, Rhode Island, t. I, XXVII-CLXXXII.
HELMER, Marie,
1960 *Apuntes sobre el teatro de la Villa Imperial de Potosí*, 1572-1636. Potosí, Universidad Tomás Frías.
ITIER, César
s.f. «La propagation de la Langue Générale dans le Sud du Pérou», manuscrito.
LANGUE, Frédérique, y Carmen, SALAZAR-SOLER,
1993 *Diccionario de términos mineros para la América española (siglos XVI-XIX)*. Paris, ERC.
LAVALLÉ, Bernard
1974 «Les étrangers dans les régions de Tucumán et Potosí», *Bulletin Hispanique* LXXVI-(1-2): 125-141.
LEONARD, Irving
1944 «Pérez de Montalbán, Tomás Gutiérrez and two book lists», *Hispanic Review*, VI: 275-287.
LLANOS, García de
1983 [1609] *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de metales* (1609), estudio de G. Mendoza y comentario de Th. Saignes, La Paz, MUSEF.
MENDOZA, Gunnar
1983 «Terminología y tecnología minera en el área andina de Charcas: García de Llanos, un precursor», en *Diccionario y maneras de hablar,…*: VII-LXXXIII.
OCAÑA, Diego de
1997 [1605] *A través de la América del Sur* (1605), Madrid, Historia 16.
RUDOLPH, W.
1936 «The lakes of Potosi», *The Geographical Review* 36: 529-554.
SALAZAR-SOLER, Carmen
1997 «Álvaro Alonso Barba: Teorías de la Antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las Ciencias de la Tierra en el Nuevo Mundo», en: Ares Queija, B. y Serge Gruzinski, *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, CSIC: 269-296.
SAIGNES, Thierry
1987 «Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)», en Harris, O. *et al.* (Comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz, CERES: 11-159.
TANDETER, Enrique
1992 *Coacción y mercado. La minería de plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Buenos Aires, Editorial Sudamérica.
WOLFF, I.
1964 «Negerklaverel und Negerhandel in Hochperu 1545-1640», *Jahunbuch für Geschichte von staat wirtschaft und gesellschaft Lateinamerikas*.

Segunda parte

HISTORIA INDÍGENA, ESTADOS-NACIONES E IDENTIDADES (EL CASO MAPUCHE EN CHILE Y ARGENTINA)

Capítulo VII

UNA HISTORIA INCOMPLETA Y UNA IDENTIDAD CULTURAL SESGADA DE LOS MAPUCHE[1]

Tom D. Dillehay
*(University of Kentuky, Lexington, USA
Universidad Austral de Chile, Valdivia)*
Dilleha@pop.uky.edu

En este estudio me interesa demostrar cómo los historiadores y antropólogos han construido la identidad cultural de los mapuches basados en conocimientos parciales o incompletos de la historia cultural de la región Araucana del sur-central de Chile (Figura 1), y en las políticas de identidad resultantes de este conocimiento parcial. Cómo se construye la identidad mapuche y quién la está construyendo han sido temas de debate durante décadas (Bengoa, 1985, 1998; Boccara, 1999; Faiola, 1999) y lo seguirán siendo por mucho tiempo más. Históricamente, ha habido varias áreas principales de conflicto entre los mapuches y los chilenos que han influenciado el debate sobre las políticas de identidad. Las más disputadas tienen que ver con el derecho a la tierra de los indígenas y las leyes. Otras se relacionan con la percepción del Mapuche desde una perspectiva histórica que los ve como una amalgama reciente de distintos grupos étnicos, quienes colonizaron la región Araucana durante las guerras coloniales (por ejemplo, Latcham, 1924 y 1936; Medina, 1952; Cooper, 1946; Zapater, 1973; Padden, 1993; Stuklich, 1976), implicando muchas veces que se trata de un proceso histórico de migración que no se distingue de las migraciones de los españoles y chilenos, y que la identidad mapuche está asociada con este período. Esta percepción también entiende que los mapuches nunca han logrado un nivel de desarrollo cultural parecido a los más conocidos aymara, atacameños y otros grupos indígenas del norte y, por haber logrado un mayor grado de desarrollo (debido al capitalismo en los siglos XVIII y XIX y la modernidad en el siglo XX), han alcanzado un nivel más sofisticado de progreso por primera vez en su historia. Esta última percepción es una forma de las políticas de identidad construidas por académicos no mapuches, principalmente historiadores, quienes han confiado fuertemente (y a veces de manera no crítica) en documentos españoles desde el siglo XVI hasta el XVIII para poder reconstruir la historia indígena (Anonymous, 1993a; Millaman, 1993). Esta construcción recibida ha sido vista por parte de algunos mapuches, como otro mecanismo de dominación cultural y desposesión de su identidad indígena. Necesitamos de un estudio más crítico sobre los discursos de la identidad mapuche desde varias disciplinas y desde la perspectiva de realidades históricas y los

valores de los mapuches, y no solamente aquellas basadas en conceptos estrictamente occidentales de colonialismo y capitalismo.

Aún en los análisis más críticos y exhaustivos, las perspectivas de esta identidad recibida están basadas en una historia cultural reconstruida de manera incompleta que puede ser rastreada en narrativas maestras escritas principalmente por historiadores y antropólogos del siglo XX (Latcham, 1926 y 1936; Cooper, 1946; Medina, 1952; Menghin, 1962; Zapater, 1973; Steward y Faron, 1959; Titiev, 1951). Como resultado, muchos académicos perciben toda cultura mapuche, en sus formas del pasado y del presente, como una entidad singular culturalmente homogénea (aunque compuesta por diversas variaciones regionales después del siglo XVII y XVIII: pehuenche, pircunche, huilliche y mapuche; antes de esto aparecen como *reche* según Boccara, 1999) que nunca se desarrolló más allá de una sociedad pequeña y acéfala, sin una dirigencia política formal (Zapater, 1973; Casanova, 1985; Aldunate, 1982 y 1992). Algunos investigadores han reconocido que los mapuches lograron alguna centralización y jerarquía política durante el período colonial, pero esto se atribuye sobre todo a una estrategia de defensa frente a la intrusión europea (Aldunate, 1982 y 1992; Casanova, 1985; León, 1991; Leiva, 1984). Esta posición recibida ha sido revisada recientemente por Boccara (1999):

> "Como un gran número de poblaciones encontradas por los conquistadores en los márgenes de los grandes imperios inca y mexica, así como en la Amazonia, los reche *(el primer término aplicado por los españoles para calificar a aquellos indios que vivían en la Araucanía)* fueron calificados de pueblo sin Rey, sin fe, sin ley. El término empleado de manera recurrente para designar a la organización de esos grupos situados en la frontera sur del Tawantinsuyu era el de behetría. La característica principal de la distribución espacial de esos grupos era la dispersión; su organización socio-política era acéfala, esto es, caracterizada por la ausencia de obediencia a una figura política, la del jefe, dotada de los medios para ejercer su autoridad (Boccara, 1999: 427).
>
> Uno de los cambios notables en la estructura socio-política y territorial reche fue justamente la institucionalización de los ayllarehue y de los futamapu (unidades políticas regionales), que de unidades temporarias prehispánicas que funcionaban en períodos de guerra pasaran a ser agregados permanentes al sistema colonial tardío dotados de representantes políticos propios… Por lo tanto, esa guerra de resistencia traía fundamentalemente consigo la transformación de la sociedad, era esencialmente vector de aculturación (Ibíd.: 434).
>
> (En los siglos XVII y XVIII)… las tentativas de conquista y colonización del centro-sur de Chile produjeron un efecto que podríamos llamar 'perverso', en el sentido de efecto no querido o no esperado: el nacimiento de una nueva identidad étnica: los mapuches (Ibid.: 440)".

Hay innumerables ejemplos de investigaciones históricas que tratan sobre conductas en tiempos y espacios específicos (por ejemplo, acuerdos de paz, batallas, caciques de guerra controlando temporalmente a varias comunidades) que diferencian interacciones entre poblaciones locales de los mapuches, españoles y chilenos, sin reconocer muchas diferencias socio-culturales fundamentales entre poblaciones de mapuches durante el mismo período bajo estudio. Antropólogos, arqueólogos y otros investigadores comparten igualmente la culpa. Ellos también reconocen los ajustes estructurales y de conducta durante el tiempo, pero pocas veces intentan identificar y explicar diferencias sincrónicas fun-

damentales entre poblaciones locales (Aldunate, 1992; Dillehay, 1976; Hassler, 1987; Koessler-Ilg, 1954; Menghin, 1962; Montecinos, 1980; Silva y Téllez, 1995; Titiev, 1951). Últimamente, por supuesto, son los arqueólogos, no los historiadores, quienes son culpables por no haber llevado a cabo más investigaciones sobre el carácter de la cultura proto-mapuche. Desgraciadamente, el espacio no me permite tratar estos ejemplos en el presente ensayo.

La exploración de las identidades mapuches, a través de un mayor reconocimiento de su variación cultural en el tiempo y en el espacio, abre nuestro análisis a dinámicas más intricadas de etnogénesis prehispánicas y de sistemas históricos de la integridad cultural, hasta las maneras en que las relaciones socio-culturales de la construcción de la nación estorbaron los ajustes estructurales del Mapuche colonial. Además, nos hace entender cómo las estructuras de poder limitan las posibilidades de cambio a la vez que las dirigen.

En resumen, a pesar del reconocimiento académico de una centralización política ocasional como respuesta a la guerra con los españoles y a los distintos eventos históricos vinculados con distintas poblaciones, aún consta un mensaje único, constante y acompañante para que otros lo reciban; los mapuches nunca emergieron en tiempos pre-europeos a los niveles de complejidad socio-cultural autónoma de otras partes de las Américas, y no eran diferenciados culturalmente como una población totalizada. Esto es, que la jerarquía política y el pluralismo cultural se encuentran pocas veces en el discurso sobre la identidad mapuche, algo que presenta un desafío al fundamento empírico para construir dicha identidad y para la precisión de construcciones previas. Se necesita, pues, una reconstrucción más completa de la historia cultural y una nueva construcción de la identidad mapuche, una que se base más en el registro arquelógico y en un acercamiento más crítico al registro histórico, y que reconozca de manera más completa lo local, la pluralidad histórica o diversidad cultural de la identidad de los mapuches y la jerarquía política autónoma que obtuvieron en tiempos prehispánicos. Si consideramos un registro más completo de la historia mapuche, los mapuches estarán equipados con nuevas herramientas para poder entender su desarrollo histórico y por lo tanto podrán revisar y tal vez reforzar sus políticas de identidad en Chile.

Lo que sigue está en gran parte motivado por mi deseo de empujar la discusión académica en el marco de la historia y la antropología sobre la identidad mapuche en otra dirección; no para crear posiciones competitivas, sino clarificar y abrir una nueva área de crítica y un nuevo discurso. Durante los últimos veinticinco años los arqueólogos han acumulado una cantidad sustancial de nuevos datos arqueológicos y etnográficos del sur-central de Chile para poner al día el desarrollo prehispánico y la hibridez de la historia cultural de los mapuches. Yo quiero simplemente ayudar a rectificar el asunto, llenando un vacío en la historia e identidad mapuche.

1. Literatura sobre la identidad indígena

Puesto que el tema de este ensayo es el discurso sobre la identidad cultural, es necesario un breve comentario de la literatura académica sobre cultura, poder y etnicidad en América Latina indígena. Los antropólogos que han trabajado en América Latina han discutido durante mucho tiempo los mecanismos que construyen y reproducen la cultura e indentidad indígena en el contexto de dominación por 'otros culturales' -cultural others-

(véase Wold, 1957; Cancian, 1965, Pagden, 1987). Aquellas discusiones han girado alrededor de tres temas evasivos, según los cuales la identidad indígena es, o un recurso para una conciencia revolucionaria (Handelman, 1975), un fetiche que esconde la realidad de un sojuzgamiento político (Harris, 1995; Warren, 1989; Glave, 1992), o bien la base para una marginalización económica (Alonso, 1994; Smith, 1977). En los últimos años, una tarea central de la antropología y de otras disciplinas ha sido quitar el análisis de la identidad de los límites de este marco y desviarlo más hacia la comprensión de las relaciones históricas.

Los antropólogos e historiadores se han dado cuenta de que las realidades de las historias indígenas están lejos de ser simples (Friedmann, 1996). Ahora se reconoce, por ejemplo, que la desigualdad social y el dominio, relaciones subordinadas, existieron en tiempos precolombinos y persisten aún dentro de las sociedades indígenas, que estas relaciones son históricamente complejas, conjeturales y maleables (Stern, 1983; Wold, 1986; Friedmann, 1996), y que las sociedades indígenas abarcan a varios sub-grupos con sus propias historias locales e identidades. Es decir, la identidad indígena en América Latina, está lejos de ser un producto simple de subordinación o resistencia, sino una posición negociada y muchas veces contradictoria en medio de estas dos, y de una historia cultural diversa. Además, las historias indígenas no deben ser tomadas como ya dadas, pero en cambio juegan un papel político fundamental, tanto dentro de las sociedades indígenas como en los estados-nación en donde están ubicadas (Alonso, 1994; Warren, 1992).

El concepto clave de *valor* resulta crucial para este giro hacia una mayor comprensión de las relaciones históricas y una construcción más completa de la identidad mapuche. Valor, tomado como una representación de la actividad humana transformadora (por ejemplo, derechos sobre la tenencia de la tierra, códigos laborales) y de una potencia en la (re)producción de ciertos tipos de relaciones sociales (Munn, 1986; Turner, 1992). El concepto ha sido importante para reorientar a otros conceptos de la modernidad y capitalismo alejados de condiciones supuestas de desarrollo económico y dominación política hacia una mayor comprensión histórica de respuesta y procesos históricamente contingentes de desarrollo cultural (sensu Appadurai, 1996; Comaroff y Comaroff, 1997; Wolf, 1999). Este nuevo intento ha consistido en enfocarse en los límites entre las sociedades capitalistas e indígenas como una condición históricamente negociada (normalmente de desigualdad) entre "órdenes de valor" alternados o conflictivos (Bengoa, 1985 y 1998; Comaroff y Comaroff, 1997; Williams, 1994).

En el Estado-Nación moderno de Chile, concepciones competitivas de valor e identidad forman muchos límites intra grupales y convicciones morales que los descendientes europeos dominantes emplean para sojuzgar aquellas de los mapuches. La construcción recibida de identidad basada en una historia mapuche incompleta puede ser trazada, en parte, por nuestra comprensión académica del colonialismo y la modernidad como las fuerzas generativas que forman la identidad de manera casi exclusiva. El totalizar las imágenes históricas de los mapuches en actitud de permanente resistencia, políticamente no centralizados, subordinados, igualitarios, estáticos, tradicionales, vencidos, homogéneos y fragmentados emerge de imágenes chilenas igualmente totalizadas del colonialismo y la modernidad en el siglo XX, son considerados como una racionalidad universal económica o un sistema mundial capitalista universalizante. En este contexto, una tendencia impor-

tante dentro de la antropología, la historia y otras disciplinas ha sido alejarse de las rigideces de los lineamientos estructuralistas del colonialismo y el sistema capitalista, hacia un reconocimiento de luchas históricas reales entre "el núcleo y la periferia", "el vencedor y el vencido", (sensu Comaroff and Comaroff, 1988 y1991; Anderson, 1983; Roseberry, 1988; Said, 1993), y "chilenos y Mapuches" (Boccara, 1999).

Este cambio en el marco de referencia es sugerente en muchas maneras para el estudio de la identidad mapuche. Con el transfondo de una larga tradición de análisis funcionalistas (Montecinos, 1980) y estructuralistas (Titiev, 1951; Stuchlik, 1976; Faron, 1959, 1962; Silva, 1985), la identidad mapuche puede ser vista no solamente como normativa sino transformativa, en la medida en que refleja la tensión entre la construcción recibida de la historia cultural e identidad, y las reales o más completas condiciones históricas. Estoy convencido de que una mayor comprensión de la historia mapuche forjará una identidad que represente un proceso híbrido o diverso que coincida mejor con los hechos históricos y las realidades. Para entender mejor el discurso de identidad, necesitamos examinar brevemente la problemática relación histórica entre los mapuches y los chilenos.

2. Historia, tierra e identidad

Los mapuches son los más numerosos de los pueblos indígenas de Chile. Con aproximadamente 1.3 millones, representan casi un décimo de la población total. En el sur, constituyen alrededor de 25% de la población regional. Los restantes residen en áreas metropolitanas (por ejemplo, Santiago, Temuco). Hasta los 1890's, los mapuches eran un pueblo independiente. Durantes siglos lograron parar la conquista española y mantuvieron seguras sus fronteras -reconocidas mutualmente- en el sur. Períodos de guerra y de paz, y especialmente una larga co-existencia de la frontera, permitieron a los mapuches apropiarse de diversos elementos culturales de los chilenos e integrarlos dentro de su propia cultura (Zapater, 1973 y 1992; Villalobos, *et al.* 1985). Los historiadores y antropólogos piensan que esos elementos permitieron a los mapuches transformarse de una sociedad nomádica de recolectores y cazadores, a una que se caracterizó, en primer lugar, por la subsistencia y horticultura sobre pequeños lotes de terreno de reducciones (Zapater, 1973; Bengoa, 1998 y 1985; Stuklich, 1976; Aldunate, 1982 y 1992). A pesar de que los chilenos han tratado continuamente de asimilar a los mapuches, la concentración de éstos en reservas y su relativo aislamiento geográfico en el sur, les ha permitido sobrevivir culturalmente y reproducir su singularidad cultural (Dillehay, 1992). Sin embargo, el crecimiento demográfico sostenido en combinación con la creciente pérdida de tierras indígenas, ha provocado el agotamiento de los recursos naturales, la pobreza intensa, la emigración hacia las ciudades y el conflicto. Hace poco, el periódico *The Washington Post* reportó que "facciones empobrecidas de los mapuches han lanzado un movimiento de alto perfil y ocasionalmente violento… retomando parcelas de tierras de los finqueros y las compañías madereras… Este conflicto tiene eco a lo largo de América Latina" (Faiola, 1999).

La situación mapuche no debe ser menospreciada, porque podría llegar a afectar la incorporación pendiente de Chile en el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA en inglés). Organizaciones mapuches en Chile se han movilizado en contra de los planes del Gobierno para entrar al NAFTA. El Consejo de Todas las Tierras, una organización

mapuche nacionalista, ha calificado al NAFTA como una nueva forma de expansionismo colonial y neo-colonial que socava la auto-determinación de los mapuches (por ejemplo, Faiola, 1999; Millaman, 1993; Anonymous, 1993a; Bengoa 1998). Otras organizaciones califican al NAFTA como la "tercera invasión" del territorio mapuche después de la conquista a finales del siglo XVI y las incursiones del Ejército chileno en la segunda mitad del siglo XIX, las cuales efectivamente pusieron fin a la autonomía mapuche. Los mapuches creen que el NAFTA fortalecerá el modelo neoliberal -impuesto durante la dictadura de general Pinochet y continuado bajo el reciente gobierno democrático- que ha resultado en la pérdida de tierras y un mayor nivel de empobrecimiento. También se afirma que el empuje del Gobierno chileno para imponer una producción orientada al mercado ha fomentado la asimilación de los mapuches y ha minado las economías tradicionales de los indígenas, basadas en la reciprocidad y la agricultura de subsistencia. Otros planes del Gobierno para modernizar los mapuches han dañado seriamente la tierra. Por ejemplo, las disputas sobre la explotación maderera y nuevas carreteras han destruido varias grandes reservas y forzado a miles de mapuches a reubicarse en tierras marginales (Anonymous, 1993a). Muchos mapuches jóvenes se quedan en tierras tradicionales o empiezan a retornar desde las ciudades grandes como Santiago y Temuco para participar en la lucha por mantener su integridad cultural y conservar sus tierras. Estos cambios no son solamente la consecuencia de la pésima situación económica de los mapuches, sino también de su marginalización política.

No obstante, el problema no es solamente la marginalización económica y política sino también las políticas de imagen e identidad. El gobierno civil define a los chilenos (inclusive a los mapuches y otros grupos indígenas) como una sociedad multicultural y se comprometió a implementar una política de tolerancia multiétnica (Anonymous 1993a). Dentro de este nuevo ambiente de tolerancia, los mapuches se han vuelto sumamente activos en afirmar sus derechos, y de hecho han logrado ciertos éxitos. Sin embargo, la política asimilacionista del Gobierno, que busca crear una masa homogénea, una sociedad chilena definida de manera negativa o positiva en relación a valores hispanos o chilenos, no ha sido abandonada.

Así, las políticas de identidad están en el corazón del discurso sobre el lugar y los derechos de los mapuches en la sociedad chilena. Como he señalado anteriormente, muchos historiadores y antropólogos chilenos han percibido durante mucho tiempo a los mapuches como nada más que intrusos precolombinos, quienes fueron empujados a las tierras sureñas por el conflicto armado primero con los incas y después con los españoles (Zapater, 1973; Silva y Téllez, 1995; Bengoa 1985 y 1992; Dillehay and Gordon, 1988). Es decir, que los mapuches están vistos como un grupo étnico amalgamado compuesto de cazadores y recolectores desplazados (con la práctica ocasional de horticultura) y formados por las "Guerras de la Araucanía" durante la época colonial. Los mapuches están concebidos, por lo tanto, como dueños de poco o cero reclamo histórico de las tierras en la región Araucana, porque aquellas tierras fueron dadas en títulos de *reducción* por el Estado chileno en los 1890's y a principios de los 1900's al finalizar las guerras de la Araucanía. Mientras las políticas de identidad y poder se vinculan a la historia pre-colonial y colonial, en cuyo caso los mapuches son considerados como intrusos étnicos y como simples cazadores y recolectores, quienes después se convirtieron en agricultores por los españoles y chi-

lenos, los mapuches podrían verse limitados en algunas de las negociaciones con el Gobierno chileno para controlar la jurisdicción sobre sus tierras, para implementar opciones de desarrollo y para alcanzar por completo sus condiciones de vida deseadas.

En resumen, cómo se construye la identidad mapuche y quién la construye han sido preguntas en la agenda de varios grupos políticos y académicos en Chile (Bengoa 1998; Dillehay 1976 y 1992). Sin embargo, es sólo recientemente que el discurso sobre las políticas de identidad se ha movido más allá de los temas de pobreza económica y marginalización política para llegar a reconocer la importancia de los derechos tradicionales y la legitimización de los reclamos mapuches sobre las tierras indígenas.

3. Tierra e historia

La tierra y la historia indígena se han movido rápido al centro del debate sobre la identidad mapuche, así como debe ser, porque la tierra es el fundamento de la cultura mapuche. En mucha de la literatura sobre los mapuches, la tierra ha sido un concepto muy considerado, en gran medida fue un enfoque y parte de una descripción etnográfica (Stuklich 1976) en lugar de ser la manera integral en que los académicos y políticos han analizado los procesos históricos de reproducción social y económica en Chile. El hilo temático que estoy aislando aquí consiste en que la tierra, la cual es un paisaje culturalmente construido de comunidades, lugares históricos y localidades sagradas, tiene un carácter integral para el futuro desarrollo del sur-central de Chile y de los mapuches, hasta llegar a la manera en que las relaciones adaptativas entre ellos y la tierra han sido mantenidas, y la construcción de las políticas de identidad. Aspectos cruciales del paisaje culturalmente formados en el sur-central de Chile son los lugares indígenas sagrados e históricos, que no solamente afirman los vínculos históricos profundos de los mapuches con la tierra, sino que también imparten la integridad étnica y el sentido.

Un rasgo fundamental del paisaje cultural son los sitios ceremoniales, los cuales juegan un papel importante en la reproducción del pasado y el sustento de la integridad cultural presente. Investigaciones arqueológicas y etnográficas han ubicado a varios grandes complejos de barro y canchas ceremoniales pre-históricas, históricas y contemporáneas entre el Bío-Bío y los valles de Tolten que fueron empleados por los mapuches para integrar a comunidades de manera ceremonial en tiempos de guerra con los españoles, y los chilenos en tiempos modernos de disputa sobre la tierra y los derechos indígenas (Cooper, 1942; Dillehay, 1992 y 1995). Estos complejos aún son muy importantes, porque imparten valor, hogar y abolengo al paisaje cultural desde donde, los mapuches en la actualidad, deriva inspiración e identidad étnica (Dillehay, 1988, 1995, 1999). Hasta que las investigaciones arqueológicas fecharon con radiocarbono estos montículos entre los siglos XII y XIX d.C. (Latcham, 1924; Dillehay, 1999), tanto la comunidad académica como los mapuches fueron en gran parte desconocedores de su larga tradición en la región Araucana y de su mayor nivel de complejidad socio-cultural en tiempos prehispánicos, hispánicos y modernos.

4. La pre-historia cultural y la historia

Los españoles mantuvieron esmerados registros escritos que no solamente documentan las campañas militares y las rápidas transformaciones a nivel social y económico

que acontecieron entre los mapuches, la conquista y los siguientes períodos coloniales, sino también detallan aspectos tradicionales de la sociedad mapuche (Ercilla 1866; Góngora y Marmolejo, 1862; González de Najera, 1889; Guevara, 1913; Lovera, 1865; Núñez de Pineda y Bascuñán, 1963; Quiroga, 1979; Rosales, 1877; Tesillo, 1864; Valdivia, 1861; Vivar, 1966; Zapater, 1973; Boccara, 1999). El registro arqueológico documenta que el desarrollo de sociedades prehispánicas tardías (o proto-mapuche) e indígena-hispánicas aún no es tan abundante como el registro escrito. Aún así, debido al incremento en el trabajo arqueológico en la región de la Araucanía durante los últimos veinte años, podemos ahora esbozar mejor la historia a largo plazo del asentamiento indígena en la región y su ascenso a una sociedad con un nivel complejo de jefatura que inició en la época prehispánica.

Antes de continuar, quiero esbozar una breve definición de una sociedad con nivel complejo de jefatura, porque muchos historiadores han considerado y siguen considerando que el proto-mapuche y el mapuche nunca habían llegado a tener una sociedad con un nivel complejo de jefatura hasta que adoptaron una economía política capitalista (León, 1991; Villalobos, *et al.* 1985), quiere decir, hasta que fueron aculturados por, y respondiendo a sistemas económicos europeos más sofisticados entre los siglos XVI y XIX.

De manera general, advertimos que los antropólogos consideran a las jefaturas (Service, 1975; Fried, 1967) como una entidad regional con gobernabilidad institucional y estratificación social que organiza a una población de miles de personas. Las jefaturas son entidades intermediarias entre entitades tribales pequeñas, basadas en las aldeas y grandes estados burocráticos. Aunque las jefaturas son muy variables, al fluctuar desde aldeas agrícolas densas hasta comunidades dispersas ocasionalmente organizadas para la guerra, etc., su organización requiere una jerarquía política o una serie de jerarquías inferiores y de toma de decisiones. Las jefaturas son también instituciones políticas esencialmente emergentes por lo cual proveen casos cruciales para entender cómo el liderazgo se desarrolló y expandió.

Los arqueólogos utilizan la presencia y distribución de la arquitectura monumental, como montículos de tierra o piedra, una alta densidad de sitios agrícolas aldeanos, entierros meticulosos con ajuar funerario indicativo de diferenciación social, bienes de prestigio importados y otros indicadores para documentar la presencia y la evolución de sociedades jerárquicas (Peeples y Kus, 1977; Dillehay, 1976, 1992 y 1999). Las sociedades jerárquicas prehispánicas han sido identificadas en muchas áreas de las Américas, particularmente en el sureste de Norteamérica y en varias partes de México, Centroamérica, los Andes y la Amazonia.

El trabajo arqueológico inicial determinó sitios en la región de la Araucanía (Latcham, 1924; Berdichewski and Calvo, 1972; Menchin, 1962, Van de Maele, 1968), muchos de los cuales fueron ya conocidos por la documentación histórica. Por ejemplo, Ricardo Latcham (1924, 1936) empezó su carrera realizando trabajos en la región. Muchos de los primeros sitios arqueológicos estudiados fueron cementerios indígenas, sobre los cuales él desarrolló una tipología. Durante los 1950's, especialmente con el trabajo de Osvaldo Menghin (1962) y Mayo Calvo, los arqueólogos establecieron una cronología rudimentaria a partir de numerosas excavaciones de pequeña escala. Un trabajo más sistemático sobre los cementerios se empezó a finales de los años 60 y a principio de los años 70, con excavaciones lideradas por Américo Gordón (1975, 1978, 1984). Sus estudios revelaron la existencia de





una diferenciación social entre los pueblos prehispánicos tardíos y hispánicos, basicamente basada en las diferencias existentes entre los bienes colocados en las sepulturas.

Siguiendo estos lineamientos, mis investigaciones, iniciadas a mitad de los años 70, se centraron sobre el estudio de los patrones de asentamiento humano y de subsistencia en distintas áreas. Participé también en estudios etno-arqueológicos en campos antiguos y contemporáneos de *nguillatún* y llevé a cabo excavaciones en varios sitios (1976, 1988, 1992, 1995, 1999). En coordinación con el sociolinguista Gastón Sepúlveda y los arqueólogos Américo Gordón, Patricio Sanzana y José Saavedra, traté vincular los datos arqueológicos, con los etnohistóricos, lingüísticos y etnográficos con el fin de estudiar los orígenes y las vías de desarrollo de la cultura mapuche. Durante los años 1980 y 1990, las investigaciones arqueológicas previas fueran incrementadas por varios proyectos arqueológicos así como también por investigaciones básicas llevadas a cabo por arqueólogos chilenos (Mera y Adán, 2000; Quiroz & Sánchez, 1997; Navarro, 1979). Estos estudios combinaron la perspectiva previa sobre asentamientos, economía y organización social con intentos más detallados de fechar sitios arqueológicos y para describir la trayectoria evolutiva de largo plazo de las sociedades proto-mapuches y mapuches, inclusive su ascenso pre-contacto a una sociedad con un complejo nivel de jefatura en partes de la región Araucana.

En algún momento, entre 1000 d.C. y 1300, la región sur-central recibió fuertes influencias culturales de horticultores del centro de Chile y posiblemente Argentina (Menghin, 1962; Dillehay, 1992). Durante dicho periodo, la economía de subsistencia se basó en la caza y recolección, la pesca y recolección de mariscos, la agricultura de quema y roce o cualquier combinación de estas actividades, dependiendo de si la gente vivía en las montañas, el valle central o la costa. Los cambios tecnológicos primarios fueron asociados con una nueva base agrícola, inclusive con la presencia de varias plantas domesticadas (por ejemplo, maíz, chile, fréjol, calabaza), hachas de piedra pulidas y recipientes cerámicos elaborados (Dillehay, 1992). Ya entre 1300 d.C. y 1500, cuando no antes, la economía horticultora en partes del valle central probablemente soportó una población modesta de agricultores, especialmente en los valles altamente productivos como Lumaco, Purén, Cautín y Toltén. La distribución de unas cuantas sociedades locales con un nivel complejo de jefatura se demuestra por la aparición de montículos de tierra en Pucón, Temuco, Lumaco, Purén y Ángel (Figura 1), curiosamente en lugares donde tuvo lugar en parte la resistencia más fuerte a los españoles.

En los valles de Lumaco y Puren, las aldeas agrícolas y los complejos de montículos más grandes han sido identificados arqueológicamente (Figuras 2-3). Especialmente impresionante en la región son los más de 70 montículos de entierro y ceremoniales, algunos de los cuales están agrupados, cuyo tamaño es sumamente grande, con 40 metros en diámetro y 12 metros de altura. Estos montículos son fuertes indicadores arqueológicos de un sistema político de jefatura centralizada que entró en operación desde, por los menos, los siglos XIII a XIV d.C. A lo largo de estos valles, varios asentamientos residenciales de la época precolombina tardía fueron localizados cerca de los complejos montículos y cerca de fortalezas en las cumbres de las colinas; esto último sugiere un sistema social jerárquico y un patrón de asentamiento orientado a la defensa. Estos complejos de montículos o no se dieron en otros valles o están presentes en densidades bastante bajas y dispersas (con la ex-

cepción de varias áreas a lo largo de los valles Toltén y Chol-Chol), sugiriendo por lo tanto una diferencia de desarrollo cultural en la región. En estas áreas, en lugar de tener aldeas grandes y densas, tuvieron lugar asentamientos dispersos caracterizados por lotes domiciliarios esparcidos por los pisos del valle, lo que indica la existencia de comunidades dispersas con menos desarrollo cultural y menos centralización política (Dillehay, 1995, 1999).

Así, la mejor evidencia arqueológica que demuestra que los proto-mapuches precolombinos tardíos alcanzaron una sociedad con un nivel complejo de jefatura en partes de la región de la Araucanía es la presencia de monumentos de tierra y canchas ceremoniales a gran escala, bienes funerarios diferenciados junto a esqueletos humanos, asentamientos agrícolas grandes y a veces densos; posiblemente fortalezas, en las cumbres de las colinas. El trabajo requerido en la construcción de los montículos y las canchas ceremoniales asociadas fue considerable, y la conducción de dirigentes políticos centralizados resulta evidente. Otra evidencia de la presencia de jefes es la distribución tamaño-importancia que distingue asentamientos grandes y pequeños asociados con estos complejos. Alrededor de unos sitios más grandes se agruparon sitios más pequeños, formando así grupos locales delimitados (Dillehay, 1999). Varios de estos grupos existieron en los valles de Lumaco y Purén y a lo largo del valle de Toltén, especialmente cerca del lago Villarica. Los sitios más grandes fueron, obviamente, centros políticos-religiosos de jefaturas pequeñas y grandes.

Ya en el momento del contacto con los españoles, la organización social y económica de los mapuches (o *reche*) fue en las áreas seleccionadas complejas. Durante la conquista y la época colonial, estos patrones se intensificaron y es probable que existió una separación que va de fuerte a débil entre los jefes y sus seguidores, con la excepción de los tiempos de guerra con los *toquis* o *gentoqui* (Boccara, 1999: 434-36). Durante estos períodos, los jefes se organizaron según linajes gobernantes en distintos valles fluviales (Dillehay, 1995). Aunque algunas de las jefaturas más complejas pueden haber sido muy grandes, con una población que fluctúa entre 2000 y 10000 personas, puede ser que no fueron fuertemente institucionalizadas excepto en tiempos de guerra tanto en la época anterior y posterior al contacto. Sospecho que antes de la conquista cada comunidad tenía conflictos con sus vecinos sobre asuntos de tierra, mujeres y recursos> Eso es por lo menos lo que sugiere la presencia de varias fortalezas que parecen ser construidas durante el prehispánico tardío, tal vez alrededor de 1300 d.C. La estratificación social estuvo también presente, como lo evidencian el patrón de asentamiento organizado de manera jerárquica, la densidad y distribución de los montículos y los ajuares funerarios diferenciados recolectados en las sepulturas. Aunque los cargos de jefe fueron seguramente hereditarios, la ocupación de un cargo en tiempos históricos se justificó probablemente por la capacidad guerrera y el control de redes de comercio de larga distancia.

Hasta ahora no se conoce la causa del desarrollo de jefaturas prehispánicas. Puede ser relacionada con cambios climáticos (hay evidencia de mejores condiciones moderadas que empezaron alrededor de 1200-1300 d.C. con repercusiones relacionadas con desarrollos culturales en el centro de Chile y en Argentina); hasta con guerras entre jefaturas o cualquier combinación de éstos y otros factores. Cualquiera sea la razón, hubo en la región distintos desarrollos culturales en diferentes lugares a través del tiempo. Sospecho que estas diferencias en el desarrollo regional y el poder político podrían caracterizar un patrón

general de circulación de las jefaturas, que consiste en la rotación entre jefes regionales. Así, mucho de lo que conocemos sobre las culturas mapuches precolombinas tardías e históricas tienen que ser contextualizadas en el tiempo y espacio adecuados.

Para resumir brevemente, desde el largo período arcaico o precerámico, desde alrededor del 7000 a.C. hasta approximadamente 400-500 d.C., durante el Formativo o el comienzo del periodo cerámico hasta 1000-1300 d.C., existieron asentamientos humanos pequeños y dispersos lo que sugiere la presencia de economías mixtas, relativamente igualitarias, de cazadores y recolectores, tribus incipientemente horticultoras, y tal vez pequeñas jefaturas agrícolas. Durante el período precolombino tardío, a partir de alrededor del 1200-1300 d.C., aparecieron en algunos valles jefaturas más complejas y desarrolladas de manera autónoma que se desarrollaron más durante los períodos de contacto y colonial. Estos y otros grupos (que aún no han sido identificados arqueológicamente) sufrieron pérdidas de población y/o desplazamientos durante los períodos de la Conquista y la Colonia y así se menoscabó su complejidad cultural en lugar de enriquecerla como resultado de la conquista europea, el colonialismo y el sistema chileno de reducción.

Así, las evidencias arqueológicas nos entregan una perspectiva sobre el proto-mapuche y las culturas coloniales previas a los mapuches que contrasta fuertemente con el registro histórico correspondiente. Existen bastantes indicios en el registro histórico y arqueológico que indican para el proto-mapuche y el mapuche tendencias políticas centralizadoras. Los españoles lo reconocieron claramente cuando nombraron la región en conflicto entre los ríos Bío-Bío y el Cautín como "*el Estado*" (Olaverría, 1844-71), donde la resistencia mapuche fue más fuerte durante la conquista y la época colonial temprana; ello implica, aún más, un alto nivel de centralización política y desarrollo cultural. Como argumenta el historiador Robert C. Padden (1993: 78):

> El centro de la unidad anti-española fue fundada en lo que los españoles nombraron "el estado". [Al principio]… esta fue una expresión geográfica para significar el área que Valdivia mantenía como encomienda personal. Fueron estos indios, particularmente aquellos de Arauco, Tucapel y Purén, quienes planificaron y ejecutaron la revuelta de 1553, y quienes asumieron la dirigencia del movimiento de resistencia. Después de algunos años de guerra feroz, los españoles empezaron a imbuir el término "estado" con connotaciones políticas, por lo tanto la imagen de Don Alonso de Ercilla del "estado indómito" fue mucho más que una inflección poética.

Es dable notar que Arauco, Túcapel, Purén y Lumaco sean precisamente las zonas donde los complejos de montículos más grandes y elaborados fueron construidos por los indígenas prehispánicos e hispánicos. Muestras del crecimiento y desarrollo autónomo de estas poblaciones indígenas complejas y de su muerte ante los ejércitos españoles y chilenos están grabadas a lo largo del paisaje cultural, en estas áreas en forma de grandes construcciones de tierra, canchas ceremoniales, asentamientos agrícolas, sistemas de defensa de agua y fortalezas en las cumbres de las colinas.

5. La eternidad de los paisajes culturales de los mapuches

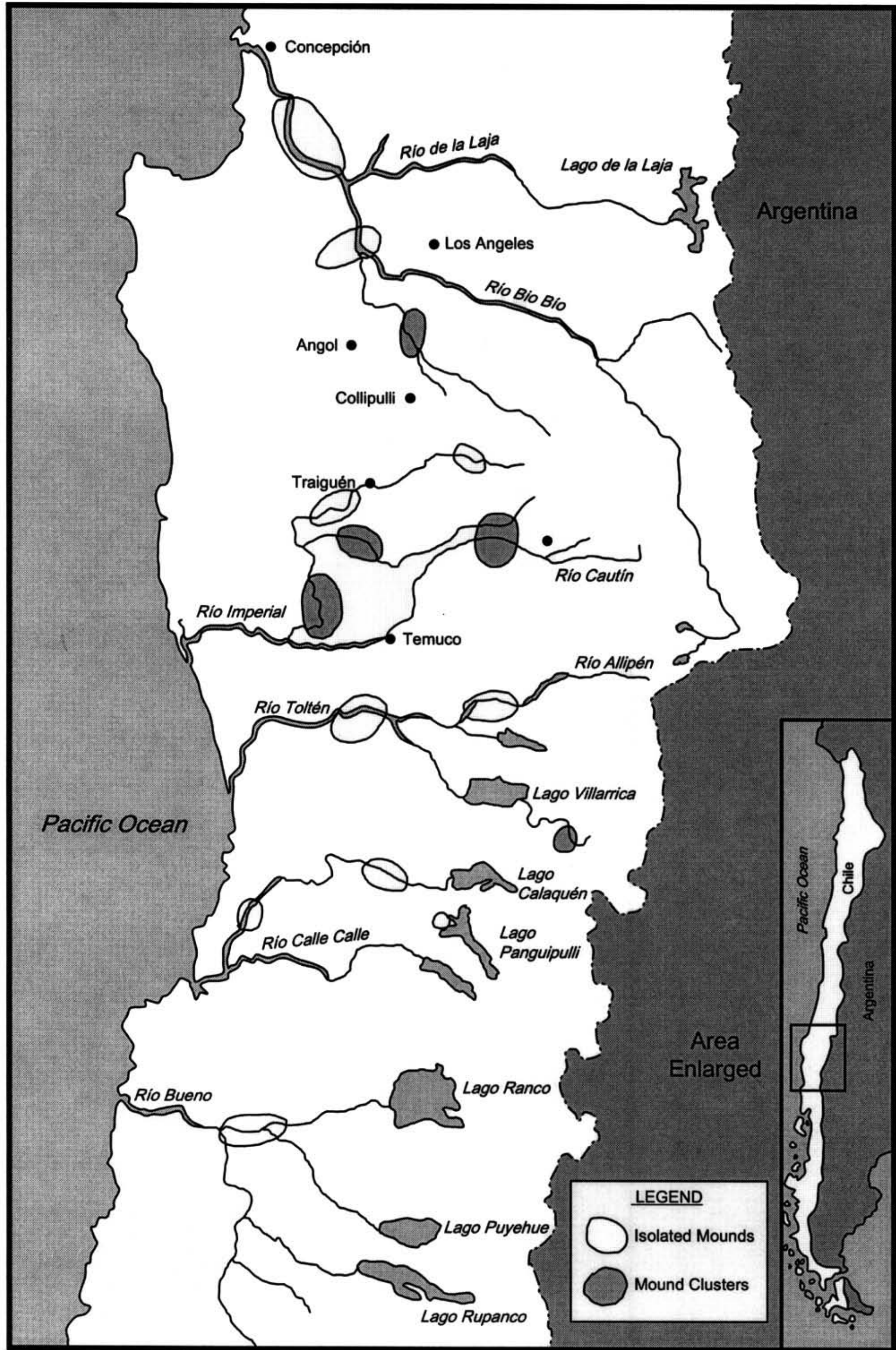
Los mapuches y los chilenos han creado y viven en paisajes culturales sumamente distintos en el sur de Chile. El paisaje chileno ha sido creado por un proceso que conllevó transformaciones en el uso de la tierra y una ruptura con la historia indígena previa de relación con la tierra, resultando en la cuasi negación de que la tierra tuviese una historia anterior hasta la llegada de los europeos, y en la afirmación de que los mapuches nunca alcanzaron un nivel de complejidad cultural más allá de simples cazadores, recolectores y pequeños horticultores. Los colonizadores europeos en los siglos XVI y XIX se asentaron en lo que (para ellos) fue un ambiente previamente no utilizado o no suficientemente utilizado, con el objetivo de desatar su potencial económico (cf., Bengoa, 1985; Silva y Téllez, 1995; Villalobos, 1996). Para ellos, el pasado manifestaba poco o nada de historia y uso, excepto cuando se reflejó en las batallas del momento con los mapuches. Pero aparentamente los colonizadores españoles y los chilenos trajeron consigo un concepto de desarrollo indígena que formó parte de paisajes distantes que experimentaron con el Estado Inca (caracterizado por grandes ciudades con templos piramidales y agricultura de riego), lo cual influyó parcialmente en su conceptualización de los “simples” pero belicosos mapuches (una imagen e identidad que sobrevivió claramente hasta este siglo).

Los mapuches, por otro lado, crearon un paisaje cultural con lugares, límites y direcciones que tuvo efectos sobre el patrón chileno de colonización, la cual a su vez tuvo consecuencias más radicales sobre los usos continuos del espacio de los mapuches. Por ejemplo, para el mapuche, los lugares sagrados se integran en un proceso que actúa para detener al tiempo; haciendo del pasado un referente para el presente (Faron, 1962; Dillehay, 1990, 1999). Puesto en este contexto, el presente no es tanto una producción del pasado, sino que se reproducen en sí mismo las formas del pasado (Dillehay, 1999), incluyendo la tierra y su dimensión culturalmente formada, con una historia profunda e una integridad étnica.

Las nuevas y cambiantes leyes chilenas del siglo XX han puesto ocasionalmente en conflicto abierto a estos dos conceptos distintos de la historia, el paisaje e identidad como parte del proceso político contemporáneo de los mapuches. Es a través de este proceso y los 25 años de estudios arqueológicos y etnográficos que he llegado a entender parcialmente el concepto mapuche de paisaje cultural e identidad como parte de un proceso histórico, de cómo se caracteriza por una continuidad atemporal. Por lo tanto, aunque los conceptos mapuches de paisaje son temporalmente previos a los de los chilenos, también son posteriores cuando no consecuentes con los procesos coloniales y modernos. Es la ideología de los mapuches de la continuidad atemporal como grupo étnico que ocupa la tierra, lo que ha resultado conceptualmente difícil de captar para algunas autoridades y académicos chilenos (particularmente historiadores).

6. Historia, tiempo, espacio e identidad cultural

Historia, tiempo y espacio (como paisaje cultural) deben estar al centro de cualquier discusión sobre la identidad mapuche. ¿Cómo construimos una identidad de tiempo y espacio (*sensu* Lefebvre, 1991), para los mapuches que permita una mejor comprensión de su historia factual y de sus perspectivas contemporáneas? Uno de los problemas vincula-



Concepción
Río de la Laja
Lago de la Laja
Argentina
Los Angeles
Río Bio Bío
Angol
Collipulli
Traiguén
Río Cautín
Río Imperial
Temuco
Río Allipén
Río Toltén
Lago Villarrica
Pacific Ocean
Lago
Calaquén
Lago
Panguipulli
Río Calle Calle
Pacific Ocean
Chile
Argentina
Area
Enlarged
Lago Ranco
Río Bueno
LEGEND
Isolated Mounds
Mound Clusters
Lago Puyehue
Lago Rupanco

dos a la construcción de esta identidad radica en la prioridad que se le da al tiempo sobre el espacio. Vale decir que la concepción general acerca de que todos los mapuches (pasados y presentes) son los mismos en términos de cultura a través del tiempo, (la cual se convirtió en el modelo dominante para la construcción recibida de una identidad sin espacio) es incorrecta. Si bien es cierto que algunos historiadores y antropólogos toman en cuenta las variaciones culturales en el tiempo y en el espacio al describir, por ejemplo, una serie particular de eventos históricos en una o más áreas contemporáneas (Silva y Téllez, 1995; Montecinos, 1980; Faron, 1962), al analizar los cambios en la dirigencia política (Guarda, 1985), o al contrastar disimilitudes económicas en diferentes comunidades (Zapater, 1973; Stuklich, 1976, Aldunate, 1992), conviene observar que la noción de diferencias étnicas o culturales nunca fue desarrollada en tanto que problema dinámico de investigaciones con miras a entender mejor las dinámicas de la historia, la cultura y la sociedad mapuche.

Las configuraciones espaciales de identidad cultural y diferencia son, y siguen siéndo, decididas dentro de un dominio temporal o histórico. Por ejemplo, los eventos que en el siglo XVIII dibujaron a un único lugar o a un único grupo, son muchas veces extendidos sincrónicamente para representar a todos los mapuches, sin considerar las diferencias económicas, sociales y religiosas a lo largo de la región Araucana. Cuando se les trata de esta forma, el espacio está vacío porque actúa como un costal sin fondo de eventos históricos seleccionados: se le puede meter cualquier número de eventos históricos; y muchas veces es homogéneo, ya que no está afectado por ningún evento particular; su existencia es independiente de tales eventos. Aunque, talvez, trocitos de la historia local en cualquier espacio regional puedan resultar acertados, la totalidad puede ser fragmentada y producto de una historia imaginada por algunos historiadores y antropólogos. Los historiadores pueden hablar con justificación sobre diferentes eventos en distintos lugares: un parlamento en Arauco, una batalla específica en Villarica o una *maloca* en Pucón, por ejemplo. Pero todos estos eventos, sean secuenciales o simultáneos, normalmente están tratados no como parte de un sistema de convenciones culturales diversificadas o un código cultural de representaciones en mosaicas, sino como algo más objetivo, algo que pertenece a la naturaleza de un comentario académico histórico en lugar de un entendimiento real (y completo) de la historia y una descripción precisa de la identidad mapuche.

No es que los historiadores no sean conscientes de que las diferencias culturales existen y existieron en el espacio y en el tiempo mapuche. El problema es su continua creencia acerca de que es posible designar a los mapuches, sus espacios, eventos y objetos, en el marco de un flujo continuo y naturalmente existente del tiempo histórico (aunque dividido por períodos nombrados). Al margen de la propia concepción de los mapuches sobre la temporalidad (Grebe *et al.* 1972), los historiadores siempre serán capaces de producir una cronología cuya estructura está llena de eventos, lineal y lógicamente, en el espacio. El historiador tiene la capacidad de tomar fragmentos específicos (y muchas veces eventos subjetivos) y ponerlos dentro de un tiempo y espacio que todos los mapuches pudiesen haber compartido, conscientemente o no.

La historia como código académico invoca así un espacio y una identidad natural, completa, homogénea, secular y "calendarizada", sin la cual la historia de los mapuches no puede ser reconstruida. En otras palabras, el código del calendario secular que enmarca la

reconstrucción histórica parece insistir sobre el hecho de que, independientemente de la cultura, el mapuche existe en un tiempo y un espacio históricamente reconstruidos.

Esto no quiere decir que la concepción del historiador sobre el tiempo y el espacio sea falsa o que sea necesario desecharla. Tampoco significa que los historiadores no tengan razón al haber construido, en gran parte, la identidad de una cultura mapuche sin espacio y homogénea. Es muy probable que durante los períodos prehispánicos e hispánicos muchos mapuches no hubieran tenido líderes permanentes y no hubieran alcanzado un nivel más alto de complejidad cultural. También se entiende que muchas poblaciones en la región de la Araucanía tienen historias episódicas y fragmentadas. Algunas de estas historias se convirtieron en marginales, inconsecuentes, interrumpidas, periféricas y desconocidas en el registro escrito, debido a la interrupción durante los períodos de la Conquista y la Colonia, al sesgo de las relaciones elaboradas por los agentes coloniales, o debido a la ausencia de registros escritos sobre algunas áreas. Al contrario, hubo momentos históricos importantes y lugares donde emergieron jefes para dirigir en tiempos de paz y de guerra.

En cuanto a los antropólogos sociales muchas veces asumen que los "contextos" explican eventos particulares y que los eventos en estos contextos pueden ser generalizados por otros contextos: muchas veces se da por sentado que todos los mapuches tienen los mismos contextos, la misma historia general y la misma identidad y que nuestra "comunidad de estudio" representa a todos los mapuches. Los arqueólogos tienen problemas de temporalidad y generalización, porque confían en períodos culturales amplios, muchas veces referidos a cientos de años, y no pueden documentar eventos específicos sino procesos generales. El resultado final es una tosca generalización homogeneizante de grupos pequeños de personas en espacios amplios. Por ello, los arqueólogos tienen un enfoque conjuntivo de sus análisis, utilizando aproximaciones arqueológicas, etnográficas y etnohistóricas para rellenar vacíos de información con hechos multidisciplinarios y para establecer cortes en las cronologías. Esta técnica no funciona bien si no existe abundante información interdisciplinaria para un área altamente localizada y por un período corto, algo difícil de lograr.

En fin, me parece que la idea de que diferentes niveles de desarrollo socio-cultural, a lo largo de distintos lugares y tiempos en el sur-central de Chile, pueden existir de manera conjunta en el pasado y en el presente, es una representación más acertada de la identidad mapuche.

Nota

1 Reconocimiento: Quisiera agradecer a mis colegas y estudiantes que han trabajado conmigo o compartido su conocimiento de la cultura Mapuche durantes las últimas tres décadas. También estoy agradecido a aquellas instituciones en Chile donde he trabajado y enseñado. Agradezco especialmente a la Universidad Austral de Chile, a la Universidad Cátolica de Temuco y la Universidad de Chile. Extiendo mis reconocimientos a la Fulbright Commission, a la National Science Foundation, a la National Geographic Society y a la John Simon Guggenheim Foundation por haber apoyado mi trabajo entre los mapuches. Sobretodo, estoy muy agradecido a muchos mapuches, quienes han suportado mis preguntas durante estos años.

Bibliografía

ALDUNATE, C.
1982 «El indígena y la Frontera», en S. Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile: 65-86.
1992 *Mapuche: Seeds of the Chilean Soul.* Philadelphia, Port of History Museum,.
ALONSO, A.
1994 «The Politics of Space, Time, and Subsistance: State Formation, Nationalism and Ethnicity», *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
ANDERSON, B.
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Verso, London.
ANONYMOUS
1993a Represas del Bío Bío: la base para desaparición de los mapuches y para la destrucción del ecosistema, en *América Latina* 11:23-29.
1993b *Ley Indígena (Ley No. 19.253D).* CONADI, Temuco, Chile.
APPADURAI, A.
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis, University of Minnesota Press.
BERDICHEWSKI, S. B. & MAYO Calvo
1972 «Excavaciones en cementerios indígenas de la región de Calafquen», en *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*: 529-558. Santiago.
BENGOA, J.
1985 *Historia del Pueblo Mapuche.* Santiago, SUR ed..
1998 *Boletin Pueblos Indígenas.* Santiago.
BOCCARA, G.
1999 «Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)», *Hispanic American Historical Review* 79 (3):425-61.
CANCIAN, F.
1965 *Economies and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan.* Palo Alto, Stanford University Press.
COMAROFF, J. & J. COMAROFF
1988 «Through the Looking Glass: colonial encounters of the first kind», Journal of Historical Sociology 1: 6-32.
1991 Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa (Vol. 1). Chicago, University of Chicago Press.
1992 *Ethnography and the Historical Imagination.* Colorado, Westview Press.
1997 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.* University of Chicago Press, Volume 2. Chicago.
COOPER, J.M.
1946 «The Araucanians»,en J. Steward, comp., *Handbook of South American Indians*, N° 143-II. Washington, D.C.
DILLEHAY, T.D.
1976 «Observaciones y consideraciones sobre la prehistoria y la temprana época histórica de la región centro-sur», en T. Dillehay, comp., *Estudios antropológicos sobre los mapuches en Chile sur-centro.* Universidad Católica de Temuco: 1-48.

1988 «El rol del conocimiento ancestral y las ceremonias en la continuidad y la cultura mapuche», en J. Bastien, R. Schaedel, & R. Crumrein, comp., *Patrones Cognitivos, Rituales y Fiestas de las Américas.* Actas del 45th Congreso Internacional de Americanistas, Vol. 1:17-30. Bogotá, Colombia.

1992 *Araucanía: Pasado y Presente.* Santiago, Ed. Andrés Bello.

1995 «The Archaeological Implications of Public Ceremony, Resource Rights and Hierarchy in Historic and Contemporary Mapuche Society», F. Lange, ed., *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area.* Dumbarton Oaks: 372-422. Washington.

1999 «El Paisaje Cultural y Público: el monumentalismo holístico, circunscripto de las comunidades araucanas», en A. Duran C. & R. Bracco B., comp., *Arqueología de Las Tierras Bajas.* Comisión de Arqueología, Ministerio de Educación y Cultura: 449-466. Montevideo.

DILLEHAY, T.D. and A. GORDON

1988 «La actividad prehispánica de los Incas y su Influencia en la Araucanía», en T.D. Dillehay & P.J. Netherly, comp., *La Frontera del Estado Inca.* B.A.R. International, N° 442: 215-234. Oxford, England.

ERCILLA Y ZUÑIGA, Alonso de

1981 [1569]. *La Araucana.* Barcelona Ed. Ramón Sopena.

FAIOLA, A.

1999 «Chilean Reawakening: Democracy Emboldens Natives to Fight for Land, Better Lives», *Washington Post*, June 6: A19-21.

FARON, L. C.

1956 «Araucanian Patri-Organization and the Omaha System», *American Anthropologist* 63(3): 435-56.

1962 *Hawks of the Sun.* University of Pittsburgh Press.

FRIED, M.

1967 *The Evolution of Political Society.* New York, Random House.

FRIEDMANN, J.

1996 *Cultural Identity and Global Process.* Sage Books.

GLAVE, L. M.

1992 *Vida, símbolos, y batallas: Creación y recreación de la comunidad indígena, Cusco, siglos XVI-XX.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica.

GONGORA Y MARMOLEJO, A. de

1862 [1536-1575]. *Historia de Chile.* Tomo II:1-213. Imprenta el Ferrocarril. Santiago.

GONZALEZ DE NAJERA, A.

1889 [1614]. *Desangaño y reparo de la guerra del Reino de Chile.* Colección de Historiadores Chile. Vol. 16. Santiago.

GORDON, A.

1974 «Informe sobre la excavacion de una sepultura en Loncoche. Provincia de Cautín, Novena Región, Chile», *Boletín del Museo Nacional de Historia de Chile* 34: 63-68.

1978 «Urna y canoa funerarias. Una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Provincia de Cautín, IX Región», *Revista Chilena de Antropología* 1: 61-80.

1984 «Huimpil: un cementerio agroalfarero temprano en el centro-sur de Chile», *Cultura, Hombre y Sociedad* 2. Temuco.

GREBE, M.E., S. PACHECO & J. SEGURA

1972 «Cosmovisión mapuche», *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 46-73. Santiago.

CASANOVA, H.
1985 «El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica», en S. Villalobos R. & J. Pinto R., comp., *Araucanía, temas de historia fronteriza*: 72-91. Temuco, Universidad de la Frontera.
GUEVARA ., T.
1913 *Las últimas familias i costumbres araucanas.* Santiago.
HANDELMAN, H.
1975 *Struggle in the Andes: Peasant Political Movilization in Peru.* Austin, University of Texas Press.
HARRIS, O.
1995 «Knowing the Past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia», en R. Fardon, ed., *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*:105-123. London, Routledge Press.
HASSLER, W.
1987 *Nguillatunes del Neuquen.* Neuquen, Siringa Libros.
KOESSLER-ILG, B.
1954 *Cuentan los Araucanos.* Santiago.
LATCHAM, R. E.
1924 *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos.* Santiago.
1936 *Prehistoria indígena chilena.* Santiago.
LEFEBVRE, H
1991 *The Production of Space.* Oxford, Blackwell Press.
LEIVA, A.
1984 *El primer avanve a la Araucanía: Angol 1862.* Temuco, Ed. Universidad de La Frontera.
LEON, L.
1991 *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas,* 1700-1800. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera.
MARIÑO DE LOVERA, P.
1865 [1595]. *Crónica del Reino de Chile.* Colacción de Historiadores de Chile, tomo 6. Santiago, Imprenta del Ferrocarril.
MEDINA, J. T.
1952 *Los Aborígenes de Chile.* Santiago.
MILLAMAN, R.
1993 «Chile's Mapuches Organize Against NAFTA», *NACLA Report on the Americas* 29-5: 30-31. Washington, D.C.
MENGHIN, O.
1962 *Estudios de Prehistoria Araucana.* Studia Praehistorica. Buenos Aires.
MERA, R. & L. ADAN
2000 «Comunicación de nuevos sitios Pitren a partir del estudio de colecciones», en Cervellino M., comp., *Actas del XIV Congreso de la Sociedad Chilena de Arqueología*: 345-68. Museo Regional de Atacama, Publicación No. 5. Copiapo.
MONTECINO, S.
1980 *La sociedad mapuche entre los siglos XVI y XIX: su transformación estructural.* Tesis de Licientura, Universidad de Chile, Santiago.
MUNN, N.D.
1986 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society.* Cambridge, Cambridge University Press,.

NAVARRO, X.
1979 Arqueología en yacimiento precordillerano en el sur de Chile (Pucon, IX región). Valdivia, Universidad Austral de Chile.
NUÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑAN, F.
1963 [1673]. *Cautiverio Feliz.* Coleccion de Historiadores de Chile. tomo III. Santiago.
OLAVARRIA, M. de
1844 [1594]. «Informe de Don Miguel de Olaverría sobre el Reyno de Chile, sus indios y sus guerras», en C. Gay, *Historia Física y Política de Chile*, vol. II. Santiago.
PADDEN, R. C.
1993 «Cultural Adaption and Militant Autonomy among the Araucanians of Chile», en J. E. Kicza, comp., *The Indian in Latin Americna History*: 69-88. Wilmington, Scholarly Resources.
PAGDEN, A.
1987 «Identity Formation in Spanish America», en N. Canny & A. Pagden, comp., *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*: 66-78. Princeton, University Press.
PEEBLES, C. & S. KUS
1977 «Some Archaeological Correlates of Ranked Societies», *American Antiquity* 42: 421-448.
QUIROGA, G. de
1979 [1690]. *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile.* Santiago, Ed. Andrés Bello.
QUIROZ, D. & M. SANCHEZ
1997 «Quino-1, un sitio Alfarero Temprano en la Region Centro-Sur: Noticia y comentario para un fechado», *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 24: 49-52. Santiago.
ROSALES, D. de
1877 [1674]. *Historia general del Reino de Chile.* Valparaíso.
ROSEBERRY, W.
1988 «Political Economy», *Annual Review of Anthropology* 17:161-185.
SAID, E.
1993 *Culture and Imperialism.* New York, Vintage Press.
SERVICE, E.
1975 *Origins of the State and Civilization: the process of cultural evolution.* New York, Norton.
SILVA, O.
1985 «Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispánicos», *Cuadernos de Historia* 5: 44-56. Santiago.
SILVA, O. & E. TELLEZ.
1995 «Los Pewenche: identidad y configuración de un mosaico étnico colonial», *Cuadernos de Historia* 13: 23-44. Santiago.
SMITH, M.G.
1965 *The Plural Society in the British West Indies.* Berkeley, University of California Press.
STERN, S.
1983 «The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian America», *Radical History Review* 27: 21-45.
STEWARD, J. & L. C. FARON
1959 *Native Peoples of South America.* McCraw-Hill.

STUCHLIK, M.
1976 *Life on a Half Share*. New York, St. Martin's Press.
TESILLO, S. de
1864 [1647]. *Guerras de Chile: causas de su duración, advertencias para su fin*. Santiago, Imprenta del Ferrocarril.
TITIEV, M.
1951 *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
TURNER, T.
1992 «Defiant Images: the Kyapo appropriation of video», *Anthropology Today* 6: 5-16.
VALDIVIA, P. de
1970 [1545-1552]. *Cartas de relación de la conquista de Chile. Santiago, Editorial Universitaria.*
VAN DE MAELE, M.
1968 *Excavaciones en cementerios, fogones y tacitas de la región de Valdivia*. Investigaciones Históricas e Investigaciones Arqueológicas. Valdivia, Universidad Austral de Chile.
VILLALOBOS, S.
1996 V*ida fronteriza en la Araucanía: El Mito de la Guerra de Arauco*. Santiago, Ed. Andrés Bello.
VILLALOBOS, S. R. *et al.*
1985 *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Temuco, Universidad de La Frontera.
VIVAR, J. de
1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Santiago.
WARREN, K.
1989 *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*. University of Texas press, Austin.
1992 «Transforming Memories and Histories: Meanings of Ethnic Resurgence for Mayan Indians», en A. Stepan, comp., *Americas: New Interpretative Essays*: 189-219. New York, Oxford University Press.
WILLIAMS, R.
1994 «Selections from Marxism and Literature», en *Culture, Power and History*, N. Dirks, G. Eley, & S. Ortner, eds.: 585-608. Princeton, Princeton University Press.
WOLF, E.
1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, University of California Press.
ZAPATER, H.
1973 *Los Aborígenes Chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago, Ed. Andrés Bello.
1992 *La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Santiago, Ed. Andrés Bello.

Capítulo VIII

EL PONCHO: UNA HISTORIA MULTIÉTNICA[1]

Juan Carlos Garavaglia
(Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris)
gara@ehess.fr

La palabra *poncho*, probablemente, es de origen «araucano». En las culturas andinas prehispánicas existían piezas muy parecidas, pero desconocemos cuál era su nombre. Cualquier recorrido por los museos puede mostrarnos piezas textiles andinas similares, pero el nombre de *poncho* (*ponthro*) para este artefacto de lana cuadrangular con una abertura en el medio, bien podría ser de origen mapuche[2] -aun cuando esa pieza se llama en realidad *makuñ*, siendo *ponthro* el nombre reservado para las frezadas- pese a las objeciones de algunos filólogos.[3] La difusión de esa palabra mapuche, como la de las propias piezas textiles, constituye todo un capítulo de la compleja historia de relaciones interétnicas en la frontera pampeana, tanto en la que corresponde al *hinterland* de Buenos Aires, como la que pertenecía a Córdoba, San Luis y Cuyo (frontera que, en realidad, se continuaba más allá de los Andes, en las áreas de influencia de las ciudades de Santiago y Concepción). Un resumen muy apretado de ese capítulo en la historia de la frontera será el objeto de este trabajo. Con él quisiéramos solamente rescatar un pedazo de la herencia de una de las tres grandes vertientes del pasado indígena rioplatense: la cultura araucana.[4]

1. Los textiles de la tierra en la región rioplatense antes del poncho

En todos los pueblos indígenas del extenso territorio platense había artesanías textiles; podemos distinguir dos grandes áreas textiles: el territorio de las Misiones jesuíticas –con la dominación casi total de los lienzos de algodón- y los pueblos del Tucumán –y en menor medida, Cuyo- en donde se alternan el algodón y la lana (tanto de los camélidos andinos, como la de cabras y ovejas introducidas por los europeos). Lo que caracteriza a la mayor parte de estas artesanías textiles es una división sexual del trabajo muy peculiar, en la cual las mujeres hilan y los hombres tejen; los telares son el resultado mestizado de técnicas indígenas y europeas. Pero, así mismo, otra de sus características es la conservación de la estructura de *pueblos*, al menos hasta el momento de la visita del oidor Luján de Vargas en el Tucumán [1692-1694] y en el caso de las misiones de los padres jesuitas, hasta fines del período colonial; en Jujuy, Salta, y Santiago del Estero (y en menor medida, San Miguel del Tucumán) varios de estos pueblos sobrevivieron a la visita de Luján de Vargas y llegaron también hasta fines del período colonial.[5]

Ahora bien, ya a fines del siglo XVII –y la citada visita de Luján de Vargas es un testimonio clave de ello- hay un área que se distingue claramente en el conjunto del Interior rioplatense: las campiñas y valles que abarcan desde Córdoba hasta las áreas serranas pertenecientes a San Luis (Merlo, Renca, La Toma). Tres son las características específicas de esta área serrana. Primero, la disgregación temprana de los pueblos de encomienda durante el siglo XVII (no hay que olvidar que estos pueblos de indios cordobeses son aldeas realmente minúsculas: una visita realizada en 1598 en la ciudad de Córdoba, dio como resultado el empadronamiento de unos 476 indios «de servicio» correspondientes a… 82 pueblos[6]; todo indicaría que nos hallamos aquí ante «linajes» y no ante «grupo étnicos»). Segundo, la mestización muy marcada de la campaña, hecho que, en realidad, es una consecuencia directa de ese mismo proceso de disgregación de los pueblos indígenas. Y finalmente, la importancia creciente que ha ido adquiriendo en el curso del siglo XVII el laboreo de la lana, al lado del clásico algodón.

Cuando Luján de Vargas se dispone a realizar la visita en Córdoba dice: «Y para poder hacer la dha. vissita de los Yndios desta Jurisdiccion desta ciudad de Cordova respecto de que las mas encomiendas de ellos por su disminucion no estan en pueblos formados y otros Yndios calchaquies que sean repartido a diferentes personas estan en las haciendas de sus encomenderos…».[7] En pocas cifras: en 1607 Córdoba tenía el 23% de los indios encomendados del Tucumán; un siglo más tarde, en 1702 tiene el 0.6% de los tributarios con un total de 94 individuos repartidos entre 17 encomenderos…[8] En 1778, Córdoba es, y de lejos, la jurisdicción tucumana con el mayor número de «españoles» y si nos referimos a la campaña, su particular proceso de mestizaje –estos «españoles» lo son en su inmensa mayoría- es aún más evidente, pues la población de «españoles» supera allí a la de todas las jurisdicciones, incluida la campaña de Buenos Aires; por otra parte, tomando en cuenta a todos los sectores socioétnicos, duplica en número de habitantes la de San Miguel del Tucumán, la segunda en importancia de todo el espacio rioplatense. Es decir, estamos frente a un sociedad de campesinos mestizos fuertemente arraigada. Una parte relevante de esos campesinos tiene cercanos orígenes indígenas; el componente restante debe relacionarse por supuesto con la presencia masiva de población africana en la jurisdicción de la campaña cordobesa. Y la tercera característica cordobesa, es decir, la importancia del textil de lana junto al de algodón, queda en evidencia cuando volvemos a la documentación de la visita de Luján de Vargas: junto al tradicional lienzo de algodón, que aparece en todas las jurisdicciones tucumanas, vemos en Córdoba le mención repetida de la bayeta, el picote y otros tejidos elaborados con lana de oveja y de cabra.[9]

2. La aparición del poncho

Las primeras referencias en las que aparece la palabra *poncho* en documentos sobre Chile pertenecen al último cuarto del siglo XVII. En efecto, en la *Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano* de Diego de Rosales, terminada probablemente en los años 1673/1674, se dice «…estos indios se han hecho de ganado con el comercio de los españoles, andan vestidos de lana, teñida de vistosos colores…» y un poco más adelante el autor habla de las «camisetas que trahen encima, esas les sirven para cubijarse y quando mucho otra mas gruesa que llaman *poncho*…».[10] La cita textual de esta fuente parece otro indica-

dor fuerte del probable origen araucano de la palabra, más allá de las querellas lingüísticas (camiseta «que llaman poncho», es decir, que *ellos* [los indios] llaman ponchos…). Esta referencia temprana se da en el marco de los grandes cambios que sufriría la sociedad mapuche a partir de 1655. Guillaume Boccara los evoca a partir de la trilogía «razzia, cría de ganado y comercio»; son esos los cambios que abren la vía al largo proceso posterior de «araucanización» de las pampas.[11]

Y no casualmente, será poco más tarde, durante los años iniciales del siglo XVIII, es decir, poco después de la visita de Luján de Vargas, que se iniciaría la historia del poncho del otro lado de la Cordillera, en las campañas rioplatenses. Primera constatación: como ya dijimos en nuestro artículo publicado en 1986,[12] no hay mención en las fuentes rioplatenses a la palabra *poncho* hasta un documento referido a la frontera bonaerense de 1714 (y la segunda mención documental es incluso bastante posterior, pues corresponde a 1737, también en una frontera, en este caso, en la de San Luis). Ello no quiere decir que la *pieza textil poncho* no se haya difundido más tempranamente e incluso, que la palabra araucana para designarla no haya tenido una difusión anterior. Solo nos referimos a su mención en las fuentes y esa mención, como es obvio suponer, debe ser posterior a su difusión en el lenguaje hablado. No hay ninguna mención tucumana a la palabra poncho hasta inicios de la década del cincuenta del siglo XVIII; en realidad, deberíamos decir «no hemos hallado todavía ninguna mención» pues puede ocurrir que mañana algun investigador desmienta esto, pero es evidente que la verdadera difusión de la palabra (insistimos en diferenciar la prenda textil de la palabra misma, pues, no podremos saber nunca si detrás de las «mantas»,[3] «rebozos» o «camisetas», se esconden en realidad los ponchos, como hemos visto en la cita anterior de *Flandes indiano*) es un fenómeno de mediados del siglo XVIII en la región del Tucumán. Sería normal imaginar una difusión que se inicia con la prenda, se continúa después en el habla corriente de la frontera y de allí, más tarde, pasa a los papeles que podemos hallar en los archivos. Veamos entonces esas primeras menciones documentales.

En 1714, un vecino de Buenos Aires, Marcos Feliz, conchava a varios hombres para salir a los «campos de afuera» -a la frontera- a «hacer sebo y grasa», o sea a cazar ganado cimarrón. Las tres carretas cargadas con los tachos de cobre para hacer sebo se dirigen hacia las sierras del Volcán y Tandil en busca del ganado cimarrón todavía abundante en esa región de la pradera pampeana –en ese entonces, la llanura interserrana de la pampa era uno de los territorios más fértiles en manos de los indígenas pampeanos,[14] ya en rápido proceso de «araucanización»-[15] y allí se topa con una partida de «aucaes»[16] [la voz proviene probablemente del qeshwa «enemigo»[17]]. Entre los hombres conchavados por Marcos Feliz antes de salir de Buenos Aires, estaba Juan Gerardo, un «indio de ellos mismos» según cuenta el patrón de la tropa, pero, dejémosle la palabra a éste:

> «…el lenguaraz qe era un indio de ellos mismos qe entendia algo de la lengua castaña [sic] le dijo al dho. Marcos Feliz como su casique le qria presentar un poncho y en efecto se lo dio un Yndio qe estava junto a el q desian era el Casiq….y en retorno le presento un cavallo y despues volvió a sacar otro poncho y en nombre de otro casique… presentó al dho. Marcos Feliz y en el retorno le presentó otro cavallo…».[18]

Vemos bien cómo esta primera mención documental al poncho se da ya en el marco que más tarde sería el característico de los intercambios fronterizos entre los criollos y

los indígenas pampeanos (y por supuesto, esta era la práctica habitual entre los diversos grupos indígenas a ambos lados de la Cordillera cuando realizaban sus intercambios). Un poncho, un caballo; otro poncho, otro caballo… Que el lenguaraz –indio «de ellos mismos»- supiera llamar a esas piezas textiles con la palabra *poncho* no debe ser motivo de asombro, evidentemente. Tampoco debería llamarnos la atención el claro contenido ritual que tienen en esta época -tan temprana para la frontera pampeana- estos intercambios recíprocos entre indios y criollos. Pero, unas fojas más adelante, en el mismo expediente, nos topamos con la declaración de un conchavado criollo, Luis Pimentel y éste se refiere a las piezas textiles intercambiadas entre Marcos Feliz y los caciques pampeanos, diciendo «…le presentaron al dho. Marcos Felis *dos camisetas…*»,[19] y esto confirma lo que decíamos antes acerca de las diversas cronologías entre la difusión de la pieza y la de su nombre araucano. Para el criollo Luis Pimentel, los *ponchos* son *camisetas.* Otra mención temprana de origen chileno, es casi contemporánea de ésta. En efecto, Leonardo León Solís cita un documento del Archivo de Santiago de Chile,[20] fechado en 1717, que se refiere a los contactos entre españoles e indígenas en la frontera; el documento habla de los intercambios de aguardiente y vino por unos tejidos «que llaman ponchos» (¡nuevamente! «que [ellos] llaman poncho»).

Pero, en ese mismo expediente de 1714 hay otra mencion documental al poncho. Se trata la de un «accionero» de ganado –las personas que tenían derecho consuetudinario a la caza del ganado cimarrón en las pampas- el alférez Diego Santana que se topa, esta vez en las proximidades de Mar Chiquita (a unos 80 kilómetros al este de Tandil) con otra partida de *aucaes*; el accionero, que tenía un tropa de 16 peones con más de 150 caballos, había ya juntado un millar de cabezas de ganado cimarrón, cuando se encontró con una partida de indios «…que benian a comprar cavallos a trueque de Ponchos…» y esta segunda mención, esta vez en boca de un vecino español, pero, bien habituado éste a cabalgar por los territorios de «campo afuera» en busca del cada vez más escaso ganado cimarrón, parecería mostrar que la práctica de estos intercambios de ponchos y otros productos indígenas por caballos estaría ya establecida desde hacía cierto tiempo en la frontera. Como decíamos, esto no es más que la prolongación, en otro contexto interétnico, de los intercambios a los que estaban acostumbrados los diversos grupos indígenas de la región.[21] Es decir, este tipo de relaciones mercantiles entre los indígenas y los criollos, en donde el poncho jugó un papel central, se ha ido institucionalizando desde esos años en la frontera bonaerense. En 1744, en ocasión de un nuevo ciclo de malocas indígenas, las fuentes se refieren a uno de los capitanejos «pampas, serranos y pehuenches», el cacique Calelian, mencionando las muchas «vezes que an venido a sus tratos y contratos de Ponchos…».[22]

La otra mención temprana que hemos hallado nosotros, es posterior a aquella de 1714 y se refiere a la frontera de San Luis de la Punta en 1737; en una información sumaria realizada en ocasión de unas heridas en riña causadas por un portugués a un vecino llamado Antonio de Salas, se le secuestran los bienes al acusado y se menciona una «frezada blanca»; al ser vendidos esos bienes, esa misma pieza textil aparece como «un poncho».[23] Esto tiene su lógica, pues hemos visto que *ponthro* es en realidad el nombre mapuche para la frezada, siendo *makuñ* el que corresponde específicamente al poncho. Y entonces, resulta lógico entender porque después, en las serranías de Córdoba y San Luis, *ponchillos* y

frezadas serán piezas textiles casi equivalentes a partir de mediados del XVIII, siendo avaluadas fiscalmente con idéntico valor en la documentación de la aduana.

Hay que señalar que las menciones en el Tucumán son más tardías aún, pues si bien se habla muchas veces de textiles de lana, nunca hemos hallado la palabra *poncho* sino hasta más tarde. Por ejemplo, en la visita de Luján de Vargas no hemos encontrado la palabra en ningún lado y menos en la sección referida a Córdoba y Santiago del Estero.[24] Tampoco se registra su presencia en una muy variada documentación cordobesa de la época. En 1699, en una extensa presentación realizada por los cordobeses acerca de la crítica situación de la región y donde se habla repetidamente de los tejidos e hilados, no se menciona nunca este tipo de piezas.[25] En los años 1705-1714, en una lista de pago de una capellanía hecha efectiva en productos de la tierra aparecen varios textiles, pero nunca ponchos.[26] Un estudio de Carlos Mayo realizado a partir de las cuentas de las estancias jesuitas de Córdoba, en el período 1736-1750, no registra la presencia de ponchos entre los textiles entregados a los peones como parte de su salario.[27] La primera mención documental de un poncho en el Tucumán que nosotros hemos hallado está en la confesión de un portugués realizada en Salta, en 1750, y encontramos otra casi contemporánea, fechada en la Rioja en 1752.[28] Hay otra de 1757, nuevamente en San Luis. [29] Las menciones en la frontera de Buenos Aires, son abundantes ya desde unos años antes, es decir, desde los inicios de la década del cuarenta, en el momento en que se acentúa la presión indígena bajo influencia mapuche.[30] En general, se puede decir entonces que esta palabra no parece formar parte del habla corriente hasta las décadas del cuarenta y cincuenta en todo el espacio geográfico que nos ocupa.

3. La frontera pampeana, los ponchos y el campesinado tucumano

Hasta ahora hemos hablado de los ponchos mapuches –conocidos en la región como *ponchos pampas*; éstos son confeccionados por las mujeres en las *rucas* con telares que pueden ser transportados fácilmente.[31] La materia prima surge de los rebaños de ovejas que mantienen las familias, aun cuando suele haber también cierta utilización de la lana de los camélidos americanos. De dibujos geométricos, sus tinturas son casi exclusivamente locales, aun cuando el añil (materia tintórea originaria de América Central) era muy apreciado[32] –los ponchos azules- llamados más tarde «patrios» por los rioplatenses, por obvias razones cromáticas, constituían unos de los preferidos por indios y paisanos. Estos ponchos pampas serían célebres por su trama cerrada que impedía casi totalmente el paso del agua y los convertía en una prenda muy preciada en la vida cotidiana del hombre de la llanura. Hasta fines del siglo XIX, su presencia era habitual en las áreas fronterizas y al interior de la región pampeana.

Pero, a partir de mediados del siglo XVIII, vemos surgir otros dos tipos de ponchos en la región tucumana y rioplatense. Los ponchillos y frezadas [la diferencia entre ambas piezas textiles consiste en el orificio para pasar la cabeza en el caso del poncho] de la extensa área que va desde la sierras de San Luis hasta el sur cordobés del valle de Calamuchita y de Río Cuarto: ponchos bastante simples lisos o listados –muchas veces llamados *ponchos llanos*- realizados por las mujeres campesinas con telares de madera, herederos de los telares europeos que habían estado en uso en los contados obrajes que existieron en la re-

gión (pero en aquel caso, recordemos que eran los hombres quienes tejían). La trama se solía ajustar con un rústico peine.

También en la misma región se tejían cortes de bayeta, picote y cordellate. La segunda área textil de ponchos es Santiago del Estero; en este caso se trata de productos mucho más elaborados, realizados así mismo por las mujeres campesinas en el mismo tipo de telar de madera y la trama se ajusta «a pala». Las calidades y tipos varían mucho en este caso: *balandranes*, *calamacos*, *labrados*, *mestizos* (es decir, de lana y algodón).

Para darnos una idea de la importancia relativa de los diveros tipos de ponchos en los mercados litorales, a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, contamos con algunos datos precisos. En los años 1802/1811, Córdoba envía a Buenos Aires unas 55 000 piezas anuales y Santiago del Estero unas 6 000, pero dado que los precios de éstos eran muy superiores, la participación en valor en el mismo período es del 75% para Córdoba y del 25% para Santiago. En cuanto a los ponchos y jergas pampas, no tenemos datos de entrada a Buenos Aires (los productos llegados desde la frontera no pagan alcabala), pero sí poseemos los datos de *salida* desde Buenos Aires hacia el Paraguay y Montevideo; en este caso, durante el periodo 1809-1821, un promedio superior a las 7 000 piezas textiles pampas son enviados desde la ciudad porteña a esos dos destinos.[33]

O sea que si contáramos con los datos de *entrada* a Buenos Aires, la presencia de las piezas textiles pampas sería bastante superior a la de Santiago del Estero, teniendo en cuenta que sus precios unitarios son también altos.[34] Ello nos demuestra de qué modo estaba ya bien establecido -y la importancia que había adquirido- el comercio fronterizo entre los grupos araucanizados y los mercaderes criollos, al que hacíamos mención unas páginas atrás. Un tráfico mercantil de este volumen presupone contactos muy intensos y regulares entre las dos sociedades fronterizas.

Pero, ¿cuál es la relación entre los contactos fronterizos y la difusión del poncho en el espacio rioplatense? Es decir, ¿mediante qué mecanismos se difunde esta pieza textil entre las campesinas? Para referinos a ello debemos antes hablar de los campesinos.

En toda América hispana, desde mediados del siglo XVII y con las obvias variantes que son de imaginar, relacionadas con las diferentes realidades demográficas, productivas y ecológicas, es perceptible el lento surgimiento de un campesinado fuertemente mestizado y jurídicamente libre. Durante el siglo XVIII, este campesinado mestizo constituirá, en muchas áreas -y el espacio que nos ocupa es una de ellas- la realidad productiva dominante, si bien, paradójicamente, ello sólo es posible gracias al fuerte grado de subordinación de estos campesinos respecto al conjunto de la sociedad y economía coloniales. Y en muchos lugares el surgimiento y expansión de este campesinado mestizo se acompañó de una difusión importante de las artesanías domésticas textiles como ocurrió en México y como probablemente sea el caso de algunas regiones andinas. ¿Qué sabemos de este campesinado mestizo en la región del Tucumán durante el siglo XVIII? A partir de los datos de población, se puede observar que son dos las áreas demográficamente más densas respecto a este campesinado jurídicamente libre a fines de ese siglo: Córdoba y San Miguel del Tucumán. Más atrás le siguen Catamarca y Santiago del Estero, en ese orden.[35] En las cuatro jurisdicciones la presencia de este campesinado se acompaña de actividades artesanales cuyo producto ocasionalmente está destinado al mercado y, en especial, el mercado de Buenos

Aires que irá creciendo en forma constante durante todo el siglo XVIII. En el caso de Córdoba, Santiago y Catamarca se trata de textiles, y, en el de San Miguel, de artesanías que giran alrededor del laboreo de las suelas y los cueros curtidos.

¿Cómo han surgido estos campesinos mestizos del Tucumán? Nos hallamos ante un campesinado que viene de horizontes bastante diversos. Por un lado, se trata de las familias indígenas que han ido abandonando los pueblos de indios, sea por efecto de la presión de los encomenderos, sea por propia decisión justamente como reacción ante ese embate encomendil. Los documentos hablan desde muy temprano de este proceso de abandono de los pueblos y de adscripción de los indígenas a las chacras y estancias de españoles encomenderos o no encomenderos. Por otra parte, nos encontramos con los blancos empobrecidos cuyo único medio de subsistencia es el laboreo de una pequeña parcela y el trabajo de los miembros de la familia en las más diversas ocupaciones. Y finalmente, el último gran componente de este campesinado serán los mulatos y pardos libres. Es decir, los ex esclavos africanos que han adquirido o heredado su libertad.

A estos tres grupos, numéricamente más importantes, que pueden ser considerados el verdadero crisol del campesinado tucumano, se agregarán, además, individuos venidos de horizontes más insólitos aún: indios forasteros altoperuanos o paraguayos, indios del Chaco y pampas en proceso de araucanización que los españoles han capturado en la guerra o que, por efecto mismo de la vida fronteriza, finalizan estableciendo amplios contactos con los pobladores. Demás está señalar que, entre los diferentes grupos se tejen estrechas relaciones que darán como resultado las mezclas más variadas y las fusiones culturales más diversas.

Veamos ahora, con una lente de aproximación aún mayor, cuáles son los orígenes mestizados de la artesanía textil tucumana y cómo funciona la unidad productiva campesina en el marco de esta economía colonial. Creo que no es necesario demostrar la importancia que el textil tenía en la vida social y económica de los diversos grupos indígenas, ligados con la tradición cultural andina. Pero, lo que resulta interesante es comprobar con qué rapidez se difunden algunos de estos rasgos culturales entre otros grupos indígenas e incluso entre los españoles. En ocasión de la visita de Luján de Vargas vemos: un encomendero se refiere a una india «de nación Mocobí» que, habiendo sido hecha prisionera desde muy pequeña, hila y teje como las restantes indígenas de su encomienda.[36] Otro ejemplo, pero en un contexto completamente diverso: en 1752 encontramos a una india cordobesa (¿sería cordobesa o santiagueña?) tejiendo ponchos *balandranes* en una reducción de indios pampas de la frontera bonaerense.[37] Es de imaginar que esto tiene que ser ocasión para fructíferos y complejos intercambios culturales en uno u otro sentido, pues se trata de una fecha muy temprana en la historia del poncho en la que vemos en contacto a indios pampas –probablemente «araucanizados»- e indígenas de Córdoba (o Santiago del Estero), confeccionando una clase de poncho que sería más tarde un producto «típico» de esa última región.[38] Por supuesto, recordemos también el papel que las cautivas de ambos lados de la frontera pueden haber jugado en la difusión del poncho: mujeres indígenas maloqueadas por los criollos, por un lado y mujeras blancas viviendo como cautivas entre los indios, por otro. Sabemos que no era raro que los criollos de la frontera tomaran mujeres indígenas, como también que las cautivas se integraban rápidamente en los *rewes* mapu-

ches, a tal punto que no era excepcional que algunas se negaran a partir cuando se hacían negociaciones para liberarlas.[39] Algunos cronistas que conocieron la sociedad indígena desde adentro, como el coronel Baigorria en el siglo XIX, nos dejaron una pintura muy viva de estas relaciones interétnicas de la frontera.[40]

Y para referirnos ahora al tejido entre las españolas, en la visita tantas veces mencionada de Luján de Vargas, un encomendero, ante las reiteradas quejas de sus indias sobre las tareas textiles, no duda en afirmar que «…es lo mesmo que comunmente hasemos y enseñamos los padres con nuestros propios hijos e hijas…» y si bien esto aparece aquí como un argumento para mostrar la inocencia del acusado, no es fácil saber en esta ocasión quién está «enseñando» a quién…[41] Esta difusión del tejido indígena entre los españoles, difusión que también debe adquirir contornos culturales considerablemente mestizados, como es obvio imaginar, conduce a algo que resulta evidente a la luz de las fuentes de la época: las españolas empobrecidas también hilan y tejen. En 1699, el maestre de campo don Antonio Quijano se lamenta «… que oy con la suma pobreza a que a llegado la tierra se ven presisados a Yndustriales y ponerlas [a las mujeres españolas JCG] en ilaciones y tejidos de cosas de la tierra…».[42]

¿Y cómo funciona en realidad esta artesanía textil en el marco de la vida económica de la familia campesina del Tucumán colonial del siglo XVIII? Ya sea que hablemos de la zona del poncho que va desde San Luis de la Punta, hasta Santiago del Estero, como si nos refiriéramos a los lienzos de algodón catamarqueños, se trata siempre de una artesanía enteramente en manos femeninas; son las mujeres las que hilan, tiñen y tejen.[43] Además, documentación más temprana, refiriéndose todavía de la familia campesina indígena, muestra en forma bastante clara cuáles son algunas de las razones de esta división del trabajo en el seno de la familia: los hombres, frecuentemente ausentes en arreos de mulas y vacas que serían más tarde enviadas al Alto Perú, recorriendo los bosques como «mieleros» u ocupados como peones carreteros, han delegado muchas veces en la mujer el laboreo de la parcela y el sostenimiento familiar.[44] Un poco más tarde, los hombres se irían también como trabajadores al litoral, en donde la cosecha del trigo sería una atracción fundamental para un proceso intenso de migraciones, tanto temporarias como definitivas.

Un documento suscripto por un indio salteño, en 1728, resulta incluso más claro: al quejarse de las exigencias de un diezmero dice, hablando de los bienes familiares «…nuestros ganados qe son tres o quatro obejas de mi muger y una manadita de yeguas…».[45] Las ovejas son el fundamento de la artesanía textil femenina y la manadita de yeguas está destinada obviamente a la cría de mulas, y Matheo de Goya -que así se llama nuestro hombre- parece tener bien en claro la diferencia que existe en cuanto a la «propiedad» misma de estos diversos medios de producción. Otro ejemplo típico, tomado de la visita de Luján de Vargas, es la declaración de Bernavé, indio de la encomienda del capitan Lorenzo Alfonso, quien ante la pregunta del visitador acerca de como se mantiene «Dixo que por tener cuatro yeguas y Teniendo las mulitas y juntamente con el trabajo de su mujer se suele vestir…».[46]

Y cuando hablamos de los campesinos mestizos, a todas estas tareas que alejan al hombre durante meses de su familia (y en cada área del Tucumán, la marcada especialización regional del trabajo, abarca tanto a los que mantienen su condición de «indios» como a los que ya podemos considerar campesinos mestizos) se deben agregar los meses que ca-

da año debe entregar al servicio de armas en la frontera, un verdadero castigo que se abate sobre los hombres de campo tucumanos desde las décadas finales del siglo XVII, cuando la presión de la frontera chaqueña y más tarde, pampeana, se hace sentir duramente.[47] Todo ello, sobredeterminado, además, por la herencia cultural indígena, explica en gran parte ese gran vacío masculino y la omnipresencia de la mujer en la vida económica de la familia campesina en la región. Ello explica la enorme importancia que tendría en esta región la jefatura femenina en los hogares campesinos;[48] papel que llega obviamente hasta nuestros días.

Ese gran escritor y agudo observador que fue Sarmiento, evoca, con la imaginación sociológica que lo caracteriza, esta peculiaridad de la familia campesina del Tucumán: «Las mujeres guardan la casa, preparan la comida, esquilan las ovejas, ordeñan las vacas, fabrican los quesos y tejen las groseras telas de que se visten; todas las ocupaciones domésticas… las ejerce la mujer; sobre ella pesa casi todo el trabajo…» y antepone -ese es el sentido del párrafo que estamos comentando- esa laboriosidad femenina a la pereza masculina; el gaucho resulta así la antítesis de su sacrificada compañera. Sin embargo, cuando Sarmiento quiere evocar un día típico en la vida de su gaucho vago, relata «Salen, pues los varones sin saber fijamente adonde. Una vuelta a los ganados, una visita a una cría o a la querencia de un caballo predilecto, invierte una pequeña parte del día; el resto lo absorbe una reunión en una… pulpería. Allí concurre cierto número de parroquianos de los alrededores; allí se dan y adquieren noticias sobre los animales extraviados; trázanse en el suelo las marcas del ganado; sábese donde caza el tigre, donde se han visto los rastros del león…».[49]

Pocas veces podemos encontrar en un escritor de la época una descripción más clara de las labores específicas del hombre de la campaña sin idealizarlas, mostrando además el papel de la pulpería como el espacio privilegiado de sociabilidad -acompañada, muy probablemente por el atrio de la cercana capilla- de ese mundo rural. Cada una de estas frases se refiere a hechos muy concretos, ligados estrechamente a una parte no despreciable de las tareas que le corresponden al hombre en la vida económica de la familia campesina: visitar el ganado, vigilar las crías, informarse acerca de animales, propios o ajenos, que están perdidos, saber dónde pueden atacar el yaguareté o el puma…. Aquí, como en muchos otros pasajes, Sarmiento demuestra (quizás pese a sí mismo…) que sabe muy bien de qué está hablando y que su conocimiento del hombre de campo está lejos de ser algo meramente libresco. Pero Sarmiento se olvida que, con mucha frecuencia, los hombres no están simplemente porque han migrado, como ya dijimos.

En el estudio que realizamos con Claudia Wentzel sobre Renca en San Luis, veíamos dibujarse claramente cómo era un pequeño pueblo campesino de tejedoras. El pueblito de Renca, situado en las faldas de la sierras centrales, formaba parte de una serie de aldehuelas campesinas que habían nacido en el valle que corre entre las sierras y el Morro, a lo largo del río Conlara. Guardaba ya en esa época, en su bella iglesia colonial, una reliquia traída probablemente desde el «reino de Chile», que hasta hoy es honrada con procesiones todos los 3 de mayo. Situada en una zona cercana a la frontera indígena, sufre varias veces los embates pampas, entre las que se destacó la gran invasión de 1832. Un censo realizado en 1812 tiene datos de gran interés. La mayor parte de la poblacion es blanca o es tenida por tal; los grupos étnicos se dividen así: españoles 77.7%; indios/mestizos 12%, y negros, par-

dos y mulatos 10.3%. Es decir, el 22.3% de la población se compone de indios y «castas». La relación de masculinidad para el total de los efectivos es de 0.96, pero en realidad habría que referirse a la relación de masculinidad para los grupos de edad «económicamente activos en potencia», que en este caso lo hemos evaluado desde los 14 años en adelante. Y allí, la baja relación de masculinidad -que, obviamente, resultaría normal a medida que nos acercáramos a las edades más altas- muestra, sin embargo, mucho más claramente el fenómeno emigratorio de los hombres en las edades potencialmente activas, pues si es 0.73 para el total de los efectivos desde los 14 años en adelante, es de 0.71 para ese total entre las edades de 14 a 49 años. Este es el primer hecho de carácter demográfico que podemos señalar: la emigración de los hombres jóvenes, y en la pirámide de población, realizada en cohortes de diez años, la situación se percibe con toda claridad. La abrumadora mayoría de los vecinos de Renca ha nacido allí, lo que confirma -junto con los bajos índices de masculinidad ya citados- el carácter de sociedad *expulsora* y no receptora de población que tiene Renca: sobre un total de 771 habitantes, 751 son originarios de Renca.

¿Pero, a qué se dedican los humildes vecinos de Renca? La actividad productiva más importante, señalada por el censo, es la tejeduría femenina. En efecto, las tres «ocupaciones» de tejedoras, hilanderas y costureras representan de lejos las categorías ocupacionales dominantes en Renca. El resto está constituido por un puñado de hacendados y una mayoría de campesinos pastores y labradores. El tejido representa, de lejos, la ocupacion numéricamente dominante en Renca. Hay 171 tejedoras (si bien existen también -cosa bastante extraña- dos casos de tejedores hombres). Si a esas le sumamos las 30 hilanderas [hay incluso 3 hilanderos varones] y las 8 costureras, tenemos un total de 209 mujeres ocupadas en esta actividad en el marco de estas familias campesinas. Si sabemos que las ocupaciones se comienzan a señalar normalmente desde los 14 años (aun cuando hay cuatro excepciones más tempranas anotadas en el censo, siempre en el caso de hilanderas), tenemos que de un total de 224 mujeres que tienen más de 14 años, 209 estan relacionadas con el tejido, o sea, un 93.3% de ese universo. Es decir, *la condición de mujer y de tejedora, hilandera o costurera son casi sinónimos.* Podemos decir que este es el perfil demográfico «típico» de los pueblos de tejedoras de estas serranías.

Recordemos la imagen casi idílica que nos deja Alexander Gillespie al pasar por el valle de Calamuchita, Córdoba, en 1807, en especial cuando compara con el «salvajismo» que a sus ojos reina en la campaña de Buenos Aires: «Por el valle y en extensión de 12 millas tanto al este como al oeste, hay una población considerable, en pueblitos separados, en parte compuesta de pequeños chacareros, zapateros y tejedoras. En efecto, los hábitos industriosos son perceptibles en cada cabaña y se ejercitan principalmente en la manufactura de ponchos bastos que tienen salida entre los peones de la llanura… Los ranchos de estos pueblos son un poco mejores que los de otros lugares que visitamos…», y muestra, además, la extensión de la pequeña y mediana propiedad, no solo respecto de la tierra sino también respecto a las majaditas de ovejas y pequeños hatos de yeguas o mulas.[50] Porque, hay que recordar que aquí la familia campesina controla en forma casi total a todos los medios de producción indispensables para la artesanía textil: tornos de hilar -o husos de tradición andina, las *muyunas* – telares, peines o palas y lana. Solo deberá pasar por el mercado para algunos de los mordientes y ciertos tintes, como es el caso del añil -casi irrempla-

zable para el azul- ya que los restantes los proporcionaba la flora local que, incluso en las zonas más áridas de la frontera patagónica, era rica en materias tintóreas.[51]

¿Cómo se realiza entonces, el nexo entre estas productoras campesinas aisladas y el mercado? Por intermedio de los mercachifles de la campaña que recorren las serranías en forma incesante adelantando efectos a cambio de piezas textiles futuras. Esta forma de relación entre las campesinas y el mercado era herencia del periodo precedente, en el cual, los pobleros o mercaderes autorizados por el encomendero –y a veces sin su autorización-pasaban por los pueblos trocando efectos diversos por productos futuros. Nos hallamos, entonces, ante un sistema de mercantilización forzosa que, mediante el mecanismo del endeudamiento previo, domina a los pequeños productores y contribuye a aumentar la productividad marginal del trabajo en el marco de la economía campesina. Frente a un proceso como este, «dominado por la intensidad del trabajo» y donde los «costos de oportunidad» son casi nulos, la competencia de otras formas productivas en el marco del espacio colonial era muy difícil. En 1784, en ocasión de hacerse una visita a la Casa de Recogidas de Buenos Aires, donde un artesano había instalado unos telares para hacer ponchos, se afirma que era muy difícil, ante el costo de la lana en la ciudad (pues aquí no había más remedio que *comprarla*) y del salario del maestro encargado de guiar la tejeduría a las internas, hacer frente a la competencia de los ponchos cordobeses -y eso que las pobres «recogidas» no podían exigir ningún tipo de pago por su trabajo-. El experto llamado a opinar sobre el asunto aconsejaba «…desmontar la lana y venderla para colchones…».[52] Ello era así porque las tejedoras campesinas de hecho trabajaban «…bajo condiciones en las que la remuneración no llegaba a cubrir los costes de reproducción de su fuerza de trabajo, ni los costes de renovación de los medios de produccción…».[53] Se trata de la lógica económica de la unidad campesina que ha sido tan bien estudiada desde los trabajos clásicos de Chayanov en adelante.

Y la enorme difusión de esta pieza textil en las campañas, se explica porque el poncho, como ha sido ya escrito y dicho hasta el cansancio, posee innumerables ventajas: manta, rebozo, cojín, recado de montar, protege del agua y del frío. Es liviano y suelto cuando hace calor; sirve para envolver la mano inhabil para el cuchillo…Y muy frecuentemente es la única prenda que posee el pobre paisano, como aquel de la copla catamarqueña transcripta por Juan Antonio Carrizo: «En mis tiempos cuando mozo/ cuando soltero me vi/ ponchito sobre las carnes/ camisa no conocí».[54] Será esta versatilidad del poncho la que le aseguraría una larga vida en las sociedades campesinas de medio continente. Es muy probable que la extensión de su producción de las sociedades indígenas araucanizadas hacia las campesinas mestizas, esté relacionado con la presión de los mercaderes que ya hacía tiempo trocaban diversas mercancías adelantadas por cortes de bayeta, picote o cordellate con las familias campesinas mestizas. Esos mercaderes –que con toda probabilidad, traficaban también con ponchos y mantas pampas (y que, del otro lado de la Cordillera, con el nombre de «conchavadores» cumplían un papel muy similar respecto al trabajo textil de las mujeres en los *rewes* mapuches[55])- descubrieron rápidamente las amplias posibilidades de difusión mercantil que poseía esa versatilidad del poncho. Y así, desde su nacimiento en la lejana Chiloé, el poncho sería más tarde producido -con distintas técnicas y materias primas de acuerdo a las diferentes regiones- bajo los más diversos cielos del continente.

***

Por supuesto, el poncho no fue el único «préstamo» que la cultura mapuche dio a los rioplatenses; dejando de lado los vocablos en *mapudungun,* que integran el habla del hombre de campo, no podemos olvidar que una de las hipótesis más probables acerca del origen del «*che*» [«hombre»], que tanto distingue a los rioplatenses en el mundo hispanohablante, tenga que ver con la cultura mapuche (y menos con la influencia de un regionalismo italiano, como suponen algunos especialistas), pues Francisco Javier Muñiz se refiere a su uso en un vocabulario compuesto en 1845, bastante antes que la inmigración italiana se hiciera sentir en la región.[56] Como tampoco olvidemos que los primeros refinadores de ganado ovino –entre ellos, el irlandés Juan Hannah- no dudaron en buscar carneros *pampas* para cruzarlos con los europeos en búsqueda de una calidad de lana que era tal como para sorprender a un criador de ovejas del porte de Hannah que sabía muy bien de qué hablaba.[57] Pero, no es todo. Emilio Solanet, en los años veinte de este siglo, vuelve a recorrer el camino que Hannah y Harrat habían realizado cien años antes en relación a los lanares dirigiéndose a la Patagonia en busca de los caballos «criollos» auténticos que estaban en manos de los tehuelches. Este veterinario y criador, como varios otros en ese entonces, adquieren de los indios una serie de padrillos y yeguas que serán los iniciadores del proceso de «recriollización» de los yeguarizos. Los famosos «Gato» y «Mancha» del épico viaje a Nueva York, son descendientes directos de estos animales nacidos en la Patagonia entre los tehuelches.[58] Así es, esos caballos criollos –que hermanados a la imagen del gaucho, expresan simbólicamente la quintaesencia de la nacionalidad para los argentinos- descienden de los caballos de los *salvajes* tehuelches…

Notas

1 Este trabajo es una re-elaboración de algunos estudios que hemos publicado hace ya un tiempo sobre los textiles «de la tierra» en el espacio rioplatense: «Los textiles de la tierra en el contexto colonial rioplatense: ¿una revolución industrial fallida?», *ANUARIO* del IEHS, 1, Tandil, 1986, pp. 45-87 y el artículo, realizado en colaboración con Claudia Wentzel, «Un nuevo aporte a la historia del textil colonial: los ponchos frente al mercado porteño (1750/1850) «, en *ANUARIO* del IHES, 4, Tandil, 1989, pp. 211-241. A ellos remitimos para todas las citas puntuales que no se anotan en este estudio; por supuesto, hemos agregado más datos y actualizado la bibliografía.

2 Millán de Palavecino, M. D., *Il poncio. Studio etno-geografico*, ELSA, Roma, 1957.

3 Corominas en su *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, Gredos, Madrid, 1989, le atribuye un origen castellano, pero, francamente no nos parece demasiado creíble, pues según él [guiándose por Marcos Morínigo en «Notas para la etimología del poncho», *Nueva Revista de Filología Hispana*, IX, México, 1955] la palabra habría aparecido por vez primera en 1530 en un documento de Alonso de Santa Cruz, referido al litoral del Paraná; después desaparece hasta mediados del siglo XVIII de toda mención en el castellano peninsular y -como se verá en el texto más adelante- también con muy escasas menciones en el castellano rioplatense. Es decir, una palabra que, salvo la referencia citada por Morínigo, no existe en el castellano hablado en el Tucumán y el Río de la Plata sino a partir de la primera década del siglo XVIII y que se difundiría realmente sólo desde mediados de ese mismo siglo. Pero, además y sobre todo, parece difícil pensar que una pieza textil que no existió fuera de la cultura araucana –y que desde ya, era desconocida en Castilla- recibiera un nombre castellano. De todos modos, habiendo consultado a un especialista en filología hispánica como nuestro colega Jean-Claude Chevalier, creo que lo mejor es seguir dejando abierta la duda, pues no es de descartar un fenómeno de paronimia entre *ponthro* y *pocho*, voz castellana que en unas de sus acepciones quiere decir «de color quebrado» [Jean-Claude Chevalier, comunicación personal].

4 En este trabajo, utilizaremos indistintamente «mapuche» o «araucano» para referirnos a la cultura de los hablantes de la gran familia de lenguas hoy conocida como *mapudungun* y que se denominaban a sí mismos *reche* [«los hombres verdaderos»] en el siglo XVII. Un análisis crítico de lo que sabemos sobre esta cultura durante el periodo colonial y hasta el siglo XIX: Jones, Kristine, «Warfare, reorganization, and readaptation at the margins of spanish rule: the southern margin (1573-1882)», *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, capítulo 16, volumen III, *South America*, parte 2, editado por Stuart B. Schwartz y Frank Salomon, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 138-187. Sobre los mapuche del Chile colonial, Boccara, Guillaume, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, L'Harmattan, París, 1998. Acerca de los grupos patagónicos en el mismo periodo, cf. Nacuzzi, Lidia, «Los grupos étnicos de la Patagonia y sus transformaciones culturales y políticas», en Vangelista, Ch., edit., *Fronteras, etnias, culturas, América Latina, siglos XVI-XX*, Editorial Abya-Yala, Quito, 1996. Para un visión de los problemas actuales de los grupos mapuches de Argentina, ver Juliano, M.D., «Los mapuches, la más larga resistencia», *Anuario* del IEHS, 11, Tandil, 1996.

5 Sobre los pueblos de Santiago del Estero, ver Judith Farberman: «Indígenas, encomenderos y mercaderes: los pueblos de indios santiagueños durante la Visita de Luján de Vargas (1693)», *Anuario* del IEHS, 6, Tandil, 1991, «Migrantes y soldados. Los pueblos de indios de Santiago del Estero en 1786 y 1813», *Cuadernos del Instituto Ravignani*, 4, Buenos Aires, 1992 y su tésis doctoral *Famiglia ed emigrazione: Santiago del Estero, 1730-1820*, Scuola Superiore di Studi Storici, Università degli Studi, Repubblica di San Marino, 1995. Sobre el caso cordobés, cf. Doucet, G., «Los réditos de Quilpo. Funcionamiento de una encomienda cordobesa a fines del siglo XVI (1595-1598)», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirttschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 23, Köln, 1986 y Josefina Piana de Cuestas *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial, 1570-1620*, Córdoba, 1992. En cuanto a los pueblos que corresponden a las restantes villas del Tucumán, ver los estudios incluidos en el libro compilado por Ana María Lorandi *El Tucumán Colonial y Charcas*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1997. Para Cuyo, ver la tésis doctoral de María del Rosario Prieto «Formación y consolidación de una sociedad en un área marginal del Reino de Chile: la provincia de Cuyo en el siglo XVII», publicada ahora en *Anales de Arqueología y Etnología*, 52/53, Instituto de Arqueología y Etnología, Mendoza, 1997/98.

6 Josefina Piana de Cuestas *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial, cit.*

7 Archivo Nacional de Bolivia [en adelante ANB], Sucre, EC. 1694. 25, fjs. 3, Auto de publicación de la visita, Córdoba, 15 de febrero de 1693.

8 A. L. González Rodríguez *La encomienda en Tucumán*, Sevilla 1984, pp. 59-62.

9 ANB- EC. 1694. 25, respuestas de Clara y Antonia, indias de la encomienda del capitán Pedro Diez Gómez, fjs. 73-74; María, india al servicio de Antonio de Burgos, fjs. 177; Gerónima, india de la encomienda de Cristobal de Funes, fjs. 323 vta., etc.

10 Diego de Rosales *Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano*, edición de Mario Góngora, editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1989, tomo I, pp. 151 y 153 (bastardilla en el original).

11 Boccara, G., *Guerre et ethnogènese…, cit.*, pp. 282-317.

12 Ver «Los textiles de la tierra en el contexto colonial rioplatense…», *cit.*

13 Un ejemplo del siglo XVII, en el padrón de indios pampas hecho por Andrés de Robles en 1677, en *Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*, tomo I, Peuser, Buenos Aires, 1941, p. 302, en donde se habla de las «mantas» nuevas que los indios tienen.

14 Sobre los grupos indígenas de la pampa, ver Miguel Ángel Palermo, «La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano–patagónicos: génesis y procesos», *Anuario* del IEHS, 3, Tandil, 1988; Raúl Mandrini: «La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX)», *Anuario* del IEHS, 1, Tandil, 1996, pp. 11-44; «Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense», *Anuario* del IEHS, 2, 1997, pp. 71-98 y «Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (c.1600-1820)», *en* R. Mandrini y A. Reguera (eds.), *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense, IEHS*, Tandil, 1993, pp. 45-74. Acerca de las relaciones fronterizas en la región para el periodo anterior al tratado aqui, ver Gascón, M., «La articulación de Buenos Aires en la frontera sur del Imperio español 1640-1740», *Anuario* del IEHS, 13, Tandil, 1998, como también Nacuzzi, Lidia, «Los grupos étnicos de la Paragonia…», *cit.*. Para el siglo XIX tenemos ahora también el libro editado por Da-

niel Villar *et al., Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense, 1810-1830,* Departamento de Humanidades/UNS y IHES/Unicen, Bahía Blanca, 1998.

15 Lo entendemos en el sentido que le da Sara Ortelli en «La 'araucanización' de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos», *Anuario* del IEHS, 11, Tandil, 1996, pp. 203-225: «La incorporación de elementos culturales araucanos debe entenderse… como parte de un complejo proceso de cambios internos que estaba sufriendo la sociedad indígena pampeana», p. 205.

16 Es probable que este grupo formara parte de los «maloqueros» que hicieron varias entradas en ese mismo año en toda la frontera, cf. León S., Leonardo, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas*, 1700-1800, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1991.

17 Según Jones, Kristine, «Warfare, reorganization, and readaptation at the margins of spanish rule…», *cit.*

18 Archivo General de la Nación, Buenos Aires [en adelante AGN], sala IX-39-8-7, expediente 1, fjs. 5vta.-7.

19 AGN- IX-39-8-7, expediente 1, fjs. 8.

20 «Conchavadores, migrantes y cautivos en Chile, Cuyo y Buenos Aires, 1700-1800. Los contactos cotidianos», en *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, cit.*, p. 113.

21 En lo que se refiere al papel ritual del poncho en los intercambios tenemos otro testimonio colonial en donde vemos, en ocasión a una expedición a las Salinas en 1786, cómo los tratos entre criollos e indígenas se abren después de un intercambio simbólico de ponchos entre dos caciques y el capitán Manuel de Pinazo, ver AGN-IX-19-3-5; sobre esta práctica en la época republicana, ver el trabajo de Raúl Mandrini «Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (c.1600-1820)», *en* R. Mandrini y A. Reguera (eds.), *Huellas en la tierra…, cit.*; Alcide d'Orbigny en *Viaje por América meridional* [1826-1833], Emecé, Buenos Aires, 1999, volumen II, p. 321, relata con lujo de detalles el papel jugado por la isla de Choele-Choel entre estos intercambios, en este caso, entre araucanos y tehuelches septentrionales: «Allí se dirige el patagón con sus pieles de guanaco; el auca y el puelche con sus tejidos…».

22 AGN-IX-19-2-2, expediente 98, fjs. 2 y *passim.*

23 *Actas Capitulares de San Luis*, Academia Nacional de la Historia, tomo I, pp. 215-217, Buenos Aires, 1945.

24 Ver ANB-EC. 1694. 25 y 1694. 27.

25 Archivo General de Indias, Sevilla, [en adelante AGI]-Charcas 220.

26 ANB-EC. 1741. 27.

27 Mayo, C., «El peonaje rural rioplatense: estudios de casos», VIII Jornadas de Historia Económica, Tandil, 1986.

28 Ver AGN-IX-5-9-3 y ANB-EC. 1756. 112, f js. 17 vta., respectivamente.

29 En, *Actas Capitulares de San Luis, cit.,* tomo II, p. 83.

30 Ver, por ejemplo, AGN-IX-19-2-2 [1744] y AGN-IX-19-2-4 [1752].

31 Según Leonardo León Solís, había en algunas parcialidades del lado chileno de la cordillera, auténticos «obrajes», pero el tema merece un estudio cuidadoso, cf. «Conchavadores, migrantes y cautivos…», *cit.* pues es probable que nos hallemos ante un sistema similar al que describimos un poco más adelante.

32 En la documentación chilena aparece repetidamente el añil entre las mercancías que los criollos de la frontera intercambian con los indios, cf. Boccara, G., *Guerre et ethnogenèse…, cit.,* pp. 289 y 299.

33 Estas altas cifras coinciden con un documento, citado por Leonardo León Solís en «Conchavadores, migrantes y cautivos…», *cit.*, p. 114, que habla de una producción anual de 60 000 piezas textiles en Chile.

34 Para todos estos datos, consultar las fuentes en el artículo que hemos realizado en colaboración con Claudia Wentzel, «Un nuevo aporte a la historia del textil colonial: los ponchos frente al mercado porteño (1750/1850) «, en *ANUARIO* del IHES, 4, Tandil, 1989, pp. 211-241.

35 Para San Miguel del Tucumán tenemos ahora los trabajos de López de Albornoz, C., «Población y fuerza de trabajo en el Tucumán colonial. Un enfoque desde la historia agraria», *Población y Sociedad*, 6, Tucumán, 1999 y *Vivir y trabajar en la campaña tucumana a fines de la colonia y comienzos de la independencia*, Tesis de Maestría, Universidad Internacional de Andalucía, sede Iberoamericana de La Rábida, 1998. Los restantes datos en Comadrán Ruiz, J., *Evolución demográfica argentina durante el periodo hispano (1535-1810),* EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

36 Declaración de Clara, india de la encomienda del capitán Pedro Diez Gómez, en ANB-EC. 1694. 25, fjs. 73.

37 Testimonio del soldado Leandro Sosa (1752), en AGN-IX-19-2-4, fjs. 475 vta.

38 La rapidez con que se realizan los «préstamos» culturales en estos contactos interétnicos es a veces sorprendente; Alcide d'Orbigny cuenta cómo un grupo de techuelches septentrionales que se hallaban frente a Carmen de Patagones, junto con un grupo araucano –todos ellos «indios amigos»- rápidamente comenzaron «a usar el vestido de los aucas cubriéndose de tejidos y adornos», ver *Viaje por América meridional, cit.,* volumen II, p. 309.

39 Ver Socolow, S., «Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina», *Anuario* del IEHS, 2, Tandil, 1987. D'Orbigny relata varias hechos similares, *Viaje por América meridional, cit.,* volumen II, p. 200.

40 Cf. M. Baigorria, *Memorias*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1975. Los pasajes referidos a la vida entre los indígenas son muy instructivos y muestran con claridad los intensos intercambios que se mantenían entre las sociedades indígenas y los campesinos de las fronteras, amén de traslucir un evidente cariño por los indios entre los cuales el autor había vivido.

41 Palabras del encomendero don Alonso Luján de Medina, en ANB-EC. 1694. 25, fjs. 644-645.

42 Respuesta de don Antonio Quijano a un cuestionario realizado a fines de 1699 en la ciudad de Córdoba, en AGI-Charcas 220.

43 Para Santiago del Estero, ver los trabajos de Judith Farberman ya citados y en especial su tesis doctoral *Famiglia ed emigrazione: Santiago del Estero, 1730-1820, cit.,* como así mismo Palomeque, S., «Los esteros de Santiago. Acceso a recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX», *Data*, 1, Buenos Aires, 1993; el caso cordobés ha sido estudiado por Carlos Sempat Assadourian «El sector exportador de una economía regional del interior argentino: Córdoba, 1800-1860 (esquema cuantitativo y formas de producción)», en *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, IEP, Lima, 1982. Hemos estudiado un ejemplo de San Luis, el pueblito de Renca, en «Un nuevo aporte a la historia del textil colonial: los ponchos frente al mercado porteño…», *cit.*

44 La visita de Luján de Vargas trae abundante información al respecto para las encomiendas de Córdoba, Santiago del Estero, Catamarca, Salta y Jujuy, ver respectivamente: ANB-1694.25; 1694.27; 1694.24; 1694.23 y 1694.22.

45 Ver el expediente en ANB-EC. 1728. 50; la declaración antecedente, en fjs. 4.

46 En ABN-EC. 1694. 25, fjs 284 vta.

47 Hay que recordar que, después del gobierno de Urizar y Arespacochaga, es decir, desde los años veinte del siglo XVIII, quedó establecido que cada una de las ciudades tucumanas debía organizar una entrada militar al Chaco en turnos anuales. Por lo tanto, cada cinco años se repetirían estas entradas para cada una de las villas del Tucumán; para más datos, ver nuestro trabajo, «La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en una área de frontera (1660-1760)», *Revista Latinoamericana de Historia Economica y Social*, 4, Lima, 1984, pp. 21-34.

48 Sobre este tema en el siglo XIX, ver Moreno, J.L. y Caccopardo, C., «Cuando los hombres estaban ausentes: la familia del interior de la Argentina decimonónica», en Otero, H. y Velázquez, G., *Poblaciones argentinas. Estudios de demografía diferencial*, IEHS/CIG, Tandil, 1997.

49 Ver *Facundo. O civilización y barbarie*, Sopena, Buenos Aires, 1958, pp. 38 y 65.

50 Gillespie, A., [1806], *Buenos Aires y el interior*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1986.

51 Para un estudio de los tintes actuales –que incluye a grupos mapuches neuquinos- ver Millán de Palavecino, D.A., «Vestimenta y adorno», en AAVV, *Folklore argentino*, Nova, Buenos Aires, 1959, pp. 317-321.

52 Ver el informe de Antonio García en AGN-IX-37-6-6, expediente 8; hay que recordar que habría que agregar a esos costos, los tintes y los mordientes.

53 Kriedte, P., Medíck, H. y Schlumbohm, J., *Industrialización antes de la industrialización*, Editorial Crítica, Barcelona, 1986, p. 42

54 Carrizo, J. A., *Antiguos cantos populares argentinos (cancionero de Catamarca),* Buenos Aires, 1926, p. 148.

55 Ver el documento del Archivo de Santiago de Chile de 1784 «Relacion de las misiones de el Obispado de la Concepción de Chile», citado por Guillaume Boccara en *Guerre et ethnogènese…, cit.*, p. 299.

56 Cf. la voz *Che* en «El vocabulario rioplatense de Francisco Javier Muñiz» [1845], publicado por Milcíades Alejo Vignati en el *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, V(19), Buenos Aires, 1935. Muñiz era mé-

dico y vivía en Luján desde hacía dos décadas, su vocabulario es el primer ejemplo del habla campesina rioplatense.

57 Ver «Carta Segunda» de Juan Hannah en *Exposición Agricola-Rural Argentina de 1859*, Buenos Aires, Imprenta Argentina, 1859, pp. 20-25; Hannah cuenta cómo realizó un cruce entre *pampas* y *Southdowns*, primero y a los animales resultantes se los cruzó posteriormente con *merinos*. Otro irlandés, Juan Harrat, había hecho experiencias similares con éxito.

58 Solanet, E., *Tratado de hipotecnia. Principales razas caballares su mejora y explotación,* Ediciones Morata Argentina, Buenos Aires, 1943.

Capítulo IX

EL PARLAMENTARISMO FRONTERIZO EN LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS

Carlos Lázaro A.
(Madrid, España)`
carlos.lazaro@navegalia.com

A lo largo de los tres siglos de colonia las fronteras más meridionales de la América Hispana (Araucanía y Pampa) fueron escenario de una serie de desencuentros violentos entre hispanocriollos e indígenas que se tradujeron en crudos enfrentamientos bélicos. Los últimos estudios historiográficos han demostrado que estas guerras fronterizas se alternaron con períodos pacíficos cuyos hitos fundamentales fueron la existencia de parlamentos o reuniones en la que los veteranos contendientes se reunían, fundamentalmente, para buscar una alternativa a la violencia. Estos vaivenes bélico-pacíficos de la Araucanía y las Pampas conjugaron un espacio histórico-político muy diferente al del resto de las colonias españolas, ya que permitió la pervivencia en libertad de grupos indígenas cuyos descendientes habitaban territorios cuya propiedad se les había reconocido políticamente en tratados suscritos con un delegado de la máxima autoridad española, el rey de España. Estos acuerdos pacíficos se enmarcan en un contexto diplomático muy singular que apareció en el mundo fronterizo de América del Sur al que nosotros hemos denominado como *ámbito de consenso*. El objeto del presente estudio es mostrar cuáles fueron los antecedentes de este fenómeno diplomático entre hispanocriollos e indígenas, su aplicación en un caso fronterizo tan complejo como el espacio fronterizo del Cono Sur en el que las similitudes y diferencias de la Araucanía y la Pampa permiten abordar este estudio desde un punto de vista comparativo cuyos resultados, finalmente, serán expuestos en función de la pervivencia que pudo haber tenido este ámbito de consenso en la conformación de la identidad política y la memoria histórica de Argentina y Chile.

1. Antecedentes del pactismo fronterizo

Los tratados de paz con los indígenas de la Araucanía y las pampas son ampliamente conocidos y citados en la historiografía fronteriza argentina y chilena, pero creemos que el origen, significado y trascendencia de estos acuerdos políticos llevados a cabo con las comunidades indígenas que habitaban estos territorios, no han revertido por completo en el complejo análisis del mundo fronterizo araucano y pampeano.

Los primeros estudios sobre los tratados fronterizos los realizaron los historiadores del derecho Alamiro de Ávila Martel (1973) y Abelardo Levaggi (1992, 1993 y 1995), el an-

tropólogo José Miranda Borelli (1984) y la historiadora Luz María Méndez (1982). El chileno Alamiro de Ávila reclamaba el carácter jurídico internacional que habían revestido estos acuerdos en la Araucanía, concretamente el tratado de Quillín de 1641 al que nos referiremos más adelante, mientras que José Miranda, en su relación sobre parlamentos para Argentina, exponía la aceptación por parte de hispanocriollos e indígenas de una normativa en su relación fronteriza presidida, en principio, por la aceptación del poder colonial -y después nacional- así como el consentimiento europeo del derecho de posesión de la tierra por parte de los indígenas.

Abelardo Levaggi, teniendo en cuenta los aspectos jurídicos de estos tratados, ha hecho una distinción según las cláusulas de su redacción y el marco legal bajo el que los aborígenes fueron asimilados a la realidad nacional argentina. Además, en el trabajo concreto dedicado a los parlamentos rioplatenses, propone interesantes vías de interpretación, comparando los tratados con los indígenas pampeanos dentro del concepto del derecho romano de la *foederatio*, por el cual los indígenas de la Pampa, situados en la frontera, desempeñarían el mismo papel de los pueblos germanos y eslavos asentados tras el *limes* romano (fortificaciones protegidas por las legiones). Al igual que los *pueblos bárbaros* del Imperio Romano, los indígenas, en virtud de los tratados, servirían para contener o aplacar el peligro procedente de otros grupos indígenas que amenazaran a la Corona de España. Fuera del campo estrictamente jurídico, Luz María Méndez ha llamado la atención sobre la incorporación de temas económicos en los parlamentos chilenos del siglo XVIII, así como los crecientes vínculos que se estaban creando entre la sociedad hispanocriolla e indígena fronteriza.

Todos estos trabajos han abierto nuevos y más completos enfoques de estudio para la comprensión del fenómeno diplomático fronterizo suramericano, pero, como ya hemos dicho, ha sido menor el interés por saber cuál fue el verdadero origen de este proceso. La primera referencia jurídica que hay en América sobre estos tipos de acuerdos corresponde a los tratados realizados por Cristóbal Colón y los indios taínos de las Antillas, ampliamente estudiados por Luis J. Ramos (1993) y en menor medida por István Szasdi (1991). Dejando a un lado el ámbito antillano, hubo otro ejemplo de tratado en uno de los primeros conflictos fronterizos de la América Hispana, la dilatada y cruenta Guerra Chichimeca del norte de México (1550-1600). Ante las escasas perspectivas de acabar con esta guerra, durante los gobiernos de los virreyes Álvaro Manrique de Zúñiga (1585-1590) y Luis de Velasco (1590-1595) se implantó un doble frente militar-religioso que, a la vista de los resultados más o menos favorables obtenidos en el mundo novohispano, se convertiría en un modelo de pacificación que se haría extensible al resto de los conflictos fronterizos americanos donde se obtuvieron resultados muy desiguales. En esencia ¿cuál fue ese modelo de pacificación? Mediante una política conciliatoria auspiciada por la intervención militar se intentó atraer a los díscolos indígenas «chichimecas» junto a la intervención de religiosos franciscanos y jesuitas que fundaron misiones protegidas por presidios militares. De inestimable ayuda fue el efecto espejo derivado del asentamiento de indígenas tlaxcaltecas procedentes del valle de México quienes, además, luchaban como aliados de los españoles (Lázaro, 1997a).

Los acuerdos políticos que se plantearon en las Antillas y en el septentrión novohispano tuvieron una duración relativamente escasa ya que ambos casos finalizaron con la definitiva ocupación del territorio y sometimiento de sus habitantes. Este es un aspecto crucial que los diferencia de los ámbitos fronterizos de la Araucanía y las pampas que se singularizan por el freno a la expansión colonial española y la no ocupación del territorio. No obstante, estas experiencias previas deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar la significación de la diplomacia fronteriza suramericana, por ser el punto de partida para el desarrollo de una infraestructura pragmática e ideológica que influiría decisivamente en la resolución de problemas fronterizos posteriores.

2. La propuesta de Luis de Valdivia

Uno de los aspectos más relevantes del primer cuarto del siglo XVII de la historia de la Araucanía lo constituye las propuestas y actividades que Valdivia y sus correligionarios de la Compañía de Jesús llevaron a cabo para frenar la política bélico-esclavista en la que se hallaba inmersa la colonia. La frontal oposición de Valdivia al servicio personal y a la esclavitud del indígena, y su propuesta de establecer una frontera en el Bío Bío al sur del cual vivieran libremente los indígenas y sólo accedieran misioneros jesuitas para difundir el Evangelio, le valieron no sólo la crítica de sus coetáneos, sino también la incomprensión de afamados historiadores chilenos del siglo XIX y XX. A pesar de que las peculiares medidas que propuso Luis de Valdivia para acabar con el problema de la Araucanía siempre fueron contempladas bajo ese prisma de excepcionalidad y locura, no ha sido hasta hace unos pocos años cuando han sido examinadas bajo otro punto de vista que han pretendido ampliar y enriquecer las perspectivas sobre el tema (Zapater, 1992; Lázaro, 1997). A través de estos trabajos hemos tenido ocasión de comprobar que las propuestas de Luis de Valdivia se encuadraban en el marco de unas nuevas directrices político-administrativas y religiosas que vieron la luz a finales del siglos XVI y principios del XVII. Las medidas adoptadas por la administración española fueron organizadas en función de los problemas suscitados a raíz de la dificultad en la asimilación y comprensión de aquellos pueblos indígenas americanos sin «una organización política estructurada» cuyo precedente directo fue la Guerra Chichimeca del norte de México que se produjo entre 1550 y 1600. La atención exclusiva que algunos historiadores chilenos han dedicado al fenómeno de la controvertida actuación de Valdivia en la Araucanía, o ha velado parcialmente el verdadero origen de la nueva política fronteriza que se quería implantar en Chile, o ha reducido la explicación de su origen exclusivamente a su faceta religiosa (Pinto, 1988: 71 y ss.). El origen y función de la *Guerra Defensiva* que se aplicó en la primera mitad del siglo XVII en Chile, fue el producto de la unión de una idea germinada en el marco de las discusiones que se estaban realizando en la administración colonial virreinal y local para encontrar una solución al problema de las indómitas sociedades fronterizas y las especiales connotaciones culturales y religiosas del sistema de evangelización que la Compañía de Jesús estaba empezando a llevar a cabo en el Perú bajo los planteamientos teóricos de José de Acosta.

Como señala Eugene H. Korth (1968: 119-120), el plan originario de la *Guerra Defensiva* fue concebido por Juan de Villela, oidor de la Audiencia de Lima, dándolo a conocer en los consejos del virrey del Perú, Juan de Mendoza y Luna. La propuesta de Villela

partía de las discusiones que se estaban llevando a cabo en Lima y Chile sobre la mejor manera de pacificar a los mapuche a la vista de las cuantiosas pérdidas en vidas humanas y dinero que provocaba la guerra de Arauco. Las conversaciones que se realizaban en estos grupos también asumían los inconvenientes que tenía el sistema de encomienda vigente en dicha colonia y el mal trato que recibían los indios por parte de los españoles. Los resultados de estas discusiones convergían en torno a la idea de establecer en Chile, al igual que en otras regiones de América, el tributo personal que permitía al indígena trabajar libremente y le aliviaba de la presión y sujeción al encomendero. Partiendo de esta base teórica, Villela envió (1607) un memorial al rey en el que le proponía que en Chile se dejara de hostigar a los indios rebeldes y se les permitiera vivir en paz y libertad al sur de una línea fortificada situada en el río Bío-Bío. En la práctica, el plan de Villela coincidía con los esfuerzos del gobernador Alonso de Ribera de fortificar la línea fluvial con presidios, pero el plan del oidor difería con el del militar en el sentido de que, frente a los proyectos de reconquista del territorio perdido, en este frente sólo se debería utilizar la fuerza de las armas para repeler los ataques indígenas, confiando en que los araucanos, con la implantación del tributo personal entre los indios situados al norte del río, el cese de las hostilidades y el buen trato dado a los indios encomendados, depondrían las armas y se avendrían a la entrada de los españoles y los misioneros en su territorio. Según Sergio Villalobos (1980: 214) la propuesta de Villela también compartía con la administración chilena colonial el desinterés por la recuperación de los territorios situados al sur del río, ya que ante el creciente desarrollo económico del valle central y la abundancia de tierras, el oidor argumentaba que lo único que faltaba era paz y seguridad para explotar el próspero territorio dominado que se extendía al norte del río Bío-Bío.

Hay que reseñar el hecho de que las bases teóricas del plan de Guerra Defensiva de Juan de Villela -alternar una frontera fortificada con una política pacífica con los indígenas rebeldes, pero respondiendo a los ataques militarmente- respondían al modelo que ya se había ensayado de manera exitosa en la región septentrional de México. Además, la adopción de estas medidas empezaban a vislumbrarse como el medio adecuado para resolver otros conflictos fronterizos del imperio español en América: los ataques chiriguanos en la gobernación de Santa Cruz de la Sierra, las Guerras Guaraníes del Alto Paraná y Alto Uruguay y las incursiones guaycurúes del Gran Chaco. Aunque no tenemos datos que puedan confirmarlo, es muy probable que Villela, en su propuesta de Guerra Defensiva, hubiera tenido conocimiento de la política adoptada para solucionar el problema chichimeca, dado que dos de los antiguos virreyes del virreinato novohispano -Luis de Velasco y Gaspar de Zúñiga y Acevedo- desempeñaron un cargo similar en el Perú, y sabemos que durante el gobierno del Marqués de Montesclaros tuvieron ocasión de comunicar sus experiencias a Valdivia (Zapater, 1992: 53), siendo probable que Villela también hubiera conversado con los dos virreyes.

La propuesta de Villela para acabar con la guerra de Arauco fue bien acogida en la Audiencia de Lima, y aunque al principio el virrey Montesclaros se mostró partidario de su proyecto, no llegó a ejercer acciones decididas para respaldarlo, hasta que, a la vista de las trágicas noticias recibidas de Chile, decidió enviar el memorial de Villela a España para ser sometido a la consideración de la Junta de Guerra.

El envío del memorial de Villela a España coincidió con las trágicas noticias del abandono del fuerte de Boroa y las apremiantes peticiones de refuerzos que se hacían desde Chile para acabar con la guerra. Ante la disparidad de opiniones y la reciente promulgación de la cédula que legalizaba la esclavitud indígena (1608), desde España se volvieron a solicitar informes al Virrey del Perú y al Gobernador de Chile, siendo en esta ocasión cuando, ante la ausencia de Villela que había sido trasladado a México en calidad de presidente de la Audiencia de Guadalajara, Valdivia asume el proyecto de la Guerra Defensiva y le proporciona una impronta marcadamente religiosa y una concepción jurídica completamente diferente.

Valdivia expuso al Virrey del Perú que la fortificación del Bío-Bío no sólo serviría en el futuro como frontera de contención de los ataques indígenas; también actuaría como el punto de partida de las expediciones religiosas que los misioneros jesuitas harían en la Araucanía con el fin de catequizar a los indígenas y convencerlos para que se redujesen a pueblos. En este sentido la propuesta de Valdivia proporcionaba un cariz más "activo" al proyecto original de Guerra Defensiva ideado por Villela pero marcadamente pacífico, ya que no admitía la fuerza de las armas. El jesuita no quería esperar a que los indígenas, ante la ausencia de enfrentamientos con los españoles, fueran vencidos por la ociosidad de la paz y se avinieran a tomar contacto con los españoles, sino que pretendía adentrarse en territorio indígena y realizar su labor apostólica en los ranchos mapuche con sermones pronunciados en su propia lengua, esto es, convencerlos a través de la palabra, medio que marcaba el inicio del acercamiento entre una cultura escrita y otra ágrafa.

El virrey Montesclaros dispuso que Valdivia viajara a España para que defendiese esta opción ante la Junta de Guerra del Consejo de Indias, frente a Lorenzo del Salto, secretario del gobernador Alonso García Ramón y representante de los partidarios de la esclavitud y las campañas bélicas a "sangre y fuego" contra los araucanos. Después de catorce meses de defensa ardorosa, Valdivia obtuvo la aprobación del proyecto de su versión de la Guerra Defensiva; en 1611 el jesuita llegó al Perú investido de poderes extraordinarios para implantar su plan y acumulando una serie de cargos (visitador, comisario de la Inquisición y aspirante directo al obispado de la ciudad de la Imperial) que pronto despertaron recelos en Chile, sobre todo, tras conocerse la orden de la Junta de Guerra de que ni el Gobernador ni la Audiencia de Chile podían interferir en las actividades del jesuita.

Los cargos y las providencias que trajo consigo el padre Luis de Valdivia para solucionar el problema de la guerra no agradaron en absoluto a grandes sectores de la sociedad hispanocriolla. La mayoría de sus coetáneos le acusaron de prolongar la guerra, de sus afanes de notoriedad y poder al intentar someter las acciones del Gobernador, y el hecho de que él -un religioso- se inmiscuyera en temas estrictamente militares. Como ya hemos señalado, las figuras más relevantes de la historiografía chilena de los siglos XIX y XX han emitido opiniones muy dispares a la hora de calificar la vida y obra de Valdivia, legándonos una imagen polémica y controvertida del misionero; tan sólo los trabajos de su correligionario Eugene H. Korth (1968) y más recientemente el antropólogo Horacio Zapater (1992), así como nuestros estudios (Lázaro, 1995 y 1997) han examinado su obra, y su trascendencia e influencia en la historiografía chilena contemporánea y en la comprensión de la guerra de Arauco, aportándonos una versión novedosa sobre la intervención del polémi-

co jesuita en la Araucanía. En este sentido, ¿cuál fue la singularidad ideológica y jurídica de la propuesta de Luis de Valdivia? En realidad, reside en la compleja simbiosis que llevó a cabo el misionero jesuita de dos objetivos: el perfecto conocimiento del ámbito local mapuche, fundamentalmente de su cultura y estructura sociopolítica, y la adecuación de la concepción jurídica vitoriana hacia el indio fronterizo, confluyendo ambas en una práctica misionera guiada por la idea de que había una serie de obstáculos que salvar -el servicio personal, la esclavitud y la guerra total- y quien provocaba la insumisión de los «araucanos» no era su espíritu rebelde sino la maléfica acción del demonio. A continuación vamos a analizar los conceptos básicos de cada uno de ellos.

Antes de asumir el proyecto de Guerra Defensiva ideado por Juan de Villela, Luis de Valdivia había realizado un larga estancia entre los indígenas de Chile, la cual le había proporcionado un exacto conocimiento de sus costumbres, las razones de la guerra y las consecuencias de las medidas diplomáticas adoptadas por Ribera y García Ramón en las que llegó a participar personalmente. Esta estancia le permitió no sólo conocer profundamente su cultura, sino también aprender su lengua hasta el punto de publicar un *Arte y Gramática General* (1606) y los *Nueve sermones en lengua de Chile* (1621). Ambas obras son un fiel reflejo de la nueva política lingüística que había adoptado la corona española, a finales del siglo XVI, de catequizar a los indígenas de América en su idioma natal; los miembros de la Compañía de Jesús fueron los seguidores más fieles de esta disposición de la Corona, destacando la misión de Juli, en el Virreinato del Perú, como el centro donde los jesuitas recién ordenados aprendían el quechua y el aymará y seguían la metodología de evangelización propuesta por el padre José de Acosta en su *De Procuranda Indorum Salute.*

Los vocabularios preparados por Valdivia de las principales lenguas nativas que se hablaban en el centro-sur de Chile (huarpe allentiac, huarpe millcayac y mapudungun) no sólo muestran el interés del jesuita por seguir las nuevas normas de la corona y la metodología de su orden, sino que constituyen un amplio compendio de información sobre los diferentes aspectos de las culturas indígenas. Como ha señalado Zapater, el interés filológico de Luis de Valdivia estaba íntimamente asociado a su proyecto evangelizador, cuyo fin era *provocar un profundo cambio en el "ethos" cultural del aborigen*, todo lo cual *implicaba desestructurar su sociedad para reorientarla en una nueva escala de valores* (1992:98). El examen que ha realizado Jorge Pinto (1988) sobre el plan evangelizador de Valdivia nos proporciona claves para comprender las enormes suspicacias que levantó en su época. En contra de la postura de los franciscanos, quienes apoyaban la opción bélica como única manera de pacificarlos y reducirlos a la fe, Valdivia y sus correligionarios eran partidarios de una opción evangelizadora. La política de conversión y persuasión a través de la palabra iba a presidir casi la primera mitad del siglo XVII chileno y se caracterizó por la presencia de numerosos neologismos de origen castellano y relativos a la doctrina cristiana que Valdivia introdujo en su vocabulario.

Jorge Pinto, basándose en el análisis que B. Meliá hace de la exitosa experiencia de las reducciones jesuitas en Paraguay, señala que ante la diferencia cultural de los mapuche y su negativa a reducirse a pueblos, los jesuitas optaron en Chile por acercarse a los planteamientos dominicos y conseguir un estatuto favorable al indígena que facilitara su acercamiento y evangelización (1988: 78-79). Así, los principales obstáculos de los misioneros

se hallaban en el servicio personal y la esclavitud del «araucano» que le hacían rebelarse y presentar batalla al español. Es evidente que la propuesta de Guerra Defensiva choca frontalmente con los franciscanos en lo que al sistema de evangelización se refiere, a la vez que, con sus peticiones de abolición de la esclavitud y servicio personal, ponía en peligro los intereses económicos de los grupos esclavistas hispanocriollos. La base de ese peligro reside en la nueva concepción jurídica que pretende obtener para los mapuche con el fin de facilitar su labor evangelizadora. Valdivia compartió con Bartolomé de las Casas la necesidad de alejar y aislar a los mapuche del contacto perjudicial que suponía la encomienda y la prestación de servicios personales, de ahí que, al igual que el dominico, propusiera a la administración y al rey que los araucanos dependieran exclusivamente de la corona real castellana. En resumen, la gran virtud del pensamiento valdiviano es la conexión de las líneas jurídicas más avanzadas de la defensa de los derechos de los indios (Las Casas, Vitoria, Soto) siguiendo la praxis evangelizadora de José de Acosta pero, a diferencia del modelo reduccional ensayado exitosamente con los guaraníes, Valdivia la adaptó al caso particular araucano caracterizado por la falta del control político de los hispanocriollos sobre el aborigen y la fragmentación política de éste.

Valdivia, en su intento de acercamiento a la cultura indígena para conseguir esta readaptación de las costumbres y creencias autóctona al Cristianismo, no sólo se valió del estudio, dominio y evangelización de la lengua indígena. Su política de atracción del mapuche se singulariza por la combinación de una política de actuación a un triple nivel: particular, institucional y ritual. Particular porque empleó la manida táctica española de aculturar a los hijos de las elites nacionales y locales mediante su evangelización selectiva y que cristalizaría años después en la creación de un colegio en Chillán; paralelamente, también particularizó su labor religiosa en las *machis* o «hechiceras» mapuches como las llamaban los religiosos, porque para los jesuitas constituían una de las bases fundamentales de la religiosidad araucana. A nivel institucional, Valdivia, gracias a su experiencia previa a su proposición de la *Guerra Defensiva*, supo captar cuál era el organismo indígena más adecuado para transmitir el mensaje pacífico de la Corona y, sobre todo, las palabras del Evangelio: los *parlamentos* y *parlas*. Este tipo de reuniones, también conocidas como *juntas*, tenían como fin exponer las diferentes posturas existentes sobre un problema que afectara a las diversas unidades sociales de un mismo clan o a diversos clanes, en las que se intentaba obtener una respuesta consensuada entre todos los dirigentes que asistían. Además de las ofertas de indulto por parte española, en las que llegó a participar Valdivia, hubo una serie posterior de parlamentos (1607, 1608 y 1609) que podemos denominar prevaldivianos por las diferencias que guardan con los realizados por el jesuita, en los que algunos grupos se comprometían a dar la paz y a reducirse en territorio controlado por los hispanocriollos ante las capitulaciones y amenazas que les exigían éstos. Sin embargo, los vaivenes de la guerra siempre dieron lugar a que uno u otro bando quebrantara lo acordado, desatándose de nuevo el sistema de ataques en uno y otro bando, todo lo cual generaba un clima de desconfianza cuyo origen lo achacaban siempre los españoles a la intrínseca inconstancia y falta de veracidad indígena en los pactos. Pese a que en esas reuniones no existió nunca un clima de diálogo, Valdivia consideró que el parlamento, pese a las claras reticencias existentes en uno y otro bando, era la vía más adecuada para establecer el marco inicial de contacto entre las dos culturas.

El antropólogo Rolf Foerster ha señalado que los jesuitas siempre fueron muy conscientes del papel de mediadores que estaban realizando entre la corona española y los indígenas; para ello se valieron, incluso, de la negación a ser vinculados con los hispanocriollos o con cualquier otra orden religiosa española, valiéndose para ello de la utilización de unos sincretismos rituales y religiosos con los que pretendían estrechar más los lazos con los mapuche. En este sentido, para Foerster, uno de los grandes aciertos de los jesuitas fue la vinculación simbólica del canelo y la cruz como símbolos de paz en los que confluían ambas culturas al ser de origen natural y estar manchadas ambas por la sangre del corazón de la llama sacrificada o del Cordero de Cristo como ratificación del compromiso solemne de paz (Foerster, 1996: 269). Desde nuestro punto de vista, los misioneros jesuitas fueron más allá en ese intento de vinculación con el mundo mapuche al aceptar la mayor parte del ritual de paz establecido por la diplomacia mapuche, tal y como hizo Valdivia en los parlamentos de Catiray y Paicabí. Sin embargo, esta aceptación fue compensada por los jesuitas por la reafirmación del valor de elementos jurídicos conocidos por los indígenas como los documentos reales, y la introducción de conceptos políticos y administrativos de la Colonia, algunos de ellos vinculados a elementos religiosos (rey=*Apo* o padre), con el fin de ir operando ese esperado cambio en el ethos cultural mapuche que los fuera atrayendo hacia la fe y la sociedad cristiana.

En el año 1612, recién instaurada la *Guerra Defensiva* en el reino, Valdivia participó en dos parlamentos convocados por los indígenas en el pasaje de Catiray, y junto al fuerte de Paicaví. Gracias a las completas relaciones que el jesuita escribió sobre el transcurso de estos actos sabemos que revistieron un carácter totalmente diferente al que se realizó en 1606 con el gobernador García Ramón. A la reunión convocada en Catiray, Valdivia acudió acompañado tan sólo por el intérprete Juan Bautista Pinto y Juan Martínez, soldado que le servía como asistente; el gobernador Alonso de Ribera, firme partidario del bando hispanocriollo belicista, se abstuvo al principio de intervenir en las acciones y decisiones que tomaba el jesuita, aunque tampoco le facilitó el camino para implantar los deseos de la corona.

Como ya hemos señalado, en el parlamento de Catiray, Valdivia y sus acompañantes se atuvieron en todo momento al ceremonial diplomático indígena que se seguía en sus reuniones, como el hecho de entrar en la reunión portando un ramo de canelo, símbolo de paz entre los indígenas. En las ocho horas que duró la reunión, Valdivia explicó a los mapuche los beneficios que se derivarían para unos y otros de la implantación de la Guerra Defensiva y les transmitió las providencias que el rey les enviaba a través de la real provisión de diciembre de 1610 y que se pueden sintetizar en:

1. Indulto general de todos los delitos cometidos en la contienda.
2. Evangelización pacífica y no forzada de los indios de paz, enviando misioneros al sur del Bío-Bío por aquellas comunidades que lo quisieran.
3. Abolición del servicio personal, a excepción del real servicio debidamente remunerado.
4. Los indígenas comunicarían a los españoles la llegada de corsarios a la costa araucana.
5. Devolución de todos los cautivos cristianos.

6. Prohibición de atravesar la línea fronteriza, con la excepción de los mensajeros reales que iban a la isla de Chiloé.

Podemos observar que las condiciones expuestas por Valdivia están muy lejos de ser consideradas como una capitulación. Hispanocriollos, jesuitas e indígenas fueron conscientes de que este conjunto de ofertas abrían paso a una reformulación de la dialéctica mantenida entre hispanocriollos y mapuches en el centro-sur de Chile. Existe un consenso evidente respecto al hecho de que el servicio personal prima por encima de la esclavitud como motivo de rebelión indígena; por ello se busca que los mapuches, libres o sujetos a la dominación española, sean amparados directamente por la Corona. Pero, con el establecimiento de un *limen* en el río Bío-Bío, los jesuitas pretenden que los indígenas también se responsabilicen de las partidas incontroladas de guerreros que lo atraviesan para atacar las estancias españolas o los ranchos de indios amigos.

Además, este principio de implantación de una responsabilidad coercitiva y jurídica ajena a la cultura mapuche se hace extensivo a un hecho inherente a la propuesta jesuita - la imposibilidad de dominar a las comunidades indígenas meridionales- que se intenta soslayar con la creación de una confederación militar con los mapuche. Dentro del conjunto de propuestas formuladas a los indígenas se menciona el deber de avisar de la llegada de corsarios ingleses a las costas chilenas. Valdivia, en una carta al Rey fechada en marzo de 1617, señalaba que con la Guerra Defensiva se procuraba unir a los españoles con los indios para repeler los ataques de los corsarios (citado por Zapater, 1992:120). Esta alianza militar constituye uno de los elementos más novedosos de la política fronteriza araucana de los primeros años del siglo XVII.

Las propuestas hechas por Valdivia en Catiray fueron aprobadas mayoritariamente por la convención indígena, pero al final del parlamento se produjo un suceso puntual que alteraría notablemente el curso de la Guerra Defensiva y pondría de relieve una de las particularidades del servicio personal. Los *conas* guerreros mapuches que asistieron al parlamento, solicitaron a Valdivia que, como gesto de buena voluntad, se despoblara el fuerte de San Gerónimo, ya que, establecida la paz, no había necesidad de mantenerlo. El jesuita, a pesar de la gran cantidad de prerrogativas civiles y religiosas que se le habían otorgado y que había asistido como representante del rey de Castilla, respondió que no tenía potestad para conceder la petición y que ello sólo correspondía al gobernador Alonso de Ribera. La negativa de Valdivia provocó una fuerte alteración entre los *conas*, temerosos de formar parte de los indios encomendados, si se concedía la paz.

Los mapuches de finales del siglo XVI y principio del XVII sabían por los numerosos huidos que atravesaban el Bío-Bío que, si no eran convertidos en esclavos y vendidos en Santiago o en Lima, su destino era acabar prestando un duro servicio personal en las haciendas españolas. Pero también sabían que no todos los individuos prestarían ese servicio en caso de aceptar la paz. Así, con la llegada de los españoles y la imposición de la legislación por la cual se privilegiaba el status de los dirigentes indígenas (*ulmenes*) nos permite comprender perfectamente la airada reacción de los *conas* en el parlamento de Catiray.

Al final, el jesuita, presionado por los líderes indígenas y acuciado por las insistentes indicaciones del intérprete Pinto de que sus vidas corrían peligro, accedió a la solicitud de despoblar el fuerte. El tenso final del parlamento de Catiray afectó seriamente los planes de

Valdivia de establecer una conciliación con los indígenas; los indígenas interpretaron que el despoblamiento del fuerte de San Gerónimo, y la afabilidad y regalos que repartía pródigamente el jesuita entre ellos, eran claros signos de la debilidad de los españoles. Todo ello les alentó a continuar con sus correrías al otro lado del Bío-Bío maloqueando las tierras habitadas por los indios amigos, las estancias españolas y asaltando el fuerte de Arauco. Los hispanocriollos se sintieron afrentados por la decisión que había tomado Valdivia en Catiray y el evidente engreimiento indígena. Si bien es cierto que a los mapuches se les había advertido que si transgredían la línea del Bío-Bío serían repelidos con las armas, para ellos era patente el hecho de que existía una clara ambivalencia entre la política española dependiente de la Corona, cuyo portavoz directo era Luis de Valdivia, y las acciones de los criollos: por un lado se ofrecía la paz, la supresión de la esclavitud y el servicio personal, mientras que por otro, se les hacía la guerra, malocas, causándoles muertes y condenándoles a los trabajos forzados. Aunque Álvaro Jara comenta *que todas las paces dadas por los indios tendrían que estar forzosamente resguardadas por la desconfianza* (1990: 223-224) hemos de suponer que la política de "palo y zanahoria", que llevaban a cabo los hispanocriollos, debió de desconcertar a los mapuches y les hizo recelar de las nuevas propuestas que les hicieron los jesuitas.

La muerte de Alonso de Ribera en 1617, y su sustitución por dos gobernadores interinos proclives a la tesis de Valdivia -Fernando Talaverano Gallegos y Lope de Ulloa y Lemos- permitió la posibilidad de que entre 1612 y 1619 los postulados del jesuita produjeran resultados; se bautizaron numerosos indígenas y se consiguió obtener la paz de algunas parcialidades mapuches que se habían mostrado obstinadamente rebeldes como Arauco, Tucapel y Catiray. Valdivia, en un carta escrita al Rey en 1622, expresaba acertadamente que la falta de actividad bélica mermaba considerablemente la iniciativa guerrera de los conas y sus partidarios, base de su creciente prestigio sociopolítico en la sociedad mapuche, y dificultaba el inicio de nuevas malocas. También se rescataron a numerosos cautivos españoles que habían permanecido prisioneros de los mapuches desde el levantamiento de 1598.

A pesar de que sólo se contaban siete años de Guerra Defensiva, era evidente que la mayor parte de logros conseguidos auspiciaban buenas esperanzas a la nueva política que, de la mano de los jesuitas, la Corona española había emprendido en Chile. Sin embargo, para Valdivia y los demás miembros de la Compañía de Jesús, los sucesos que jalonaron la implantación de las propuestas conciliadoras para acabar con la guerra de Arauco les granjearon la frontal oposición de amplios sectores de la sociedad colonial chilena, quienes contemplaron alarmados que el avance de la paz iba en menoscabo de sus intereses particulares. La paulatina disminución de los choques bélicos con los mapuches era inversamente proporcional a la necesidad de mantener un alto número de soldados en el ejército profesional de la frontera. Por otro lado, la posible disminución de los efectivos del ejército también afectaba a aquellos estancieros que se estaban beneficiando con el lucrativo negocio del aprovisionamiento del ejército, y a todos los encomenderos que basaban su potencia de trabajo en los esclavos indígenas capturados en las malocas, o de aquellos mapuches constreñidos por el servicio personal que los planes de los jesuitas querían abolir.

Los cambios en la cúpula dirigente de la Compañía de Jesús, con el nuevo provincial del Paraguay Pedro de Oñate y el padre general Mucio Vitelleschi, limitaron las amplias atribuciones con las que Luis de Valdivia había obrado, con independencia del provincial Diego Torres y bajo la responsabilidad directa del padre general Acquaviva. Los nuevos dirigentes de la Orden imprimieron un acusado giro a su política indigenista alejándose de aquellas situaciones que, como las generadas en la Guerra Defensiva, tenían gran implicación sociopolítica y, sobre todo, afectaban negativamente a la imagen de la Compañía por las duras críticas que se recibían, de las que ya se estaban haciendo eco en otras regiones de América del Sur (Zapater, 1992: 31). Este cambio de actitud en la manera de proceder de los jesuitas y la ausencia de respaldo hacia su obra, dio lugar a que en 1619 el padre Valdivia dejara Chile con rumbo a España en donde, tras infructuosas peticiones a sus superiores de retornar a su labor indigenista a América, fue obligado a partir a un convento de Valladolid en donde murió el 5 de noviembre de 1642.

Dentro del contexto fronterizo americano, la actuación de los jesuitas en el centro-sur de Chile establece relación, al menos desde el punto de vista teórico, con la problemática y la solución de la guerra chichimeca. Esta relación la llevó a cabo Villela en su vertiente de creación de un límite militar, cuya parte activa bélica es suplantada por la acción misionera pacífica jesuita. Si bien es cierto que la Guerra Defensiva de Valdivia estaba muy meditada, no podemos obviar el hecho de que fue sometida al complejo vaivén de la evolución de los acontecimientos históricos, sociales, políticos y económicos que se produjeron en Chile en el siglo XVI y la primera mitad del XVII. La mayor parte de los historiadores coinciden a la hora de señalar que los problemas cruciales de esta época eran el perpetuo intento hispanocriollo de aplicar a los mapuche el servicio personal y la encomienda, todo lo cual generaba un clima de violencia continuada que impedía la paz. La corriente historiográfica chilena liderada por Sergio Villalobos concluyó que la imposibilidad de conquistar la Araucanía dio paso al paulatino establecimiento de la frontera que cristalizaría en el siglo XVIII con la paulatina interrelación de ambas culturas. A este planteamiento se le ha unido recientemente unas investigaciones (Lázaro, 1995; Boccara, 1997) que analizan la transformación de la sociedad indígena durante el período colonial, como consecuencia del contacto fronterizo bélico-pacífico de los hispanocriollos. Estos autores critican la escasa atención que ha prestado la historiografía chilena de la década de los ochenta a, como ha definido más concretamente G. Boccara, el *proceso de etnogénesis mapuche*, que redundó en el cambio de sus estructuras políticas y económicas, y que teñirían de una mayor complejidad socio-política a la atomizada sociedad mapuche. En resumen, la Guerra Defensiva jesuita fracasó porque, aun siendo más efectiva e inteligente que el empleo de las armas hispanocriollas, fue planteada en un momento inadecuado y a través de unos intermediarios, los jesuitas, que bajo la infructuosa construcción de una imagen de aislamiento y escisión de la sociedad hispanocriolla en beneficio de la paz, despertaron enormes suspicacias entre los dos bandos a los que se pretendía conciliar.

Sin embargo, tanto para el posterior contexto fronterizo meridional chileno, y como precedente de las relaciones diplomáticas indígenas hispanoamericanas, el gran acierto de la propuesta de Valdivia fue la consolidación del parlamento como el medio de relación entre dos mundos que eran irreconciliables e ininteligibles por el uso de esquemas culturales

y simbólicos distintos. En el parlamento, los correligionarios de Valdivia consiguen encauzar la relación entre los dos bandos mediante la unificación de los símbolos de la paz (el canelo y la cruz). Esta fusión simbólica, centrada exclusivamente en el plano religioso, precederá en muy poco tiempo a la posterior reafirmación, transformación y asimilación de los símbolos de poder/guerra de hispanocriollos (reales provisiones, cédulas y bastones de mando) y mapuches (toquis o hachas de piedra). En relación con este contexto ritualizado del poder y la paz, queremos plantear la idea de que los parlamentos mapuches, y posteriormente, muchos de los celebrados en las fronteras de la América Hispana, adquieren una connotación *barroca*, en el sentido de que se convierten en un escenario público en el que, en la mayoría de las ocasiones, los actos simbólicos, así como sus elementos integrantes, adquieren mucha más identidad y significado que el contenido de los dilatados discursos que se intercambiaban españoles e indígenas. A partir de 1626, fecha en la que se suprime la Guerra Defensiva, los símbolos cruciales del parlamento chileno ya están preestablecidos y consensuados.

Desde el punto de vista jurídico, es evidente que, en esta etapa, los jesuitas no van a conseguir la conversión de los mapuche en vasallos de la Corona española, pero se va a iniciar un lento proceso de acercamiento entre ambos bandos que se irá afianzando con la incorporación de comunidades indígenas que constituirán una parte crucial de las negociaciones: los "indios amigos". Aunque a veces actuaron de manera interesada en la ruptura o concertación de los parlamentos para tomar parte en las campañas esclavistas, con el tiempo se vio que los indios amigos resultaron ser hábiles consejeros para al paz.

Pese a lo que se puede suponer, éste no era un proyecto descabellado porque Valdivia se había topado con un hecho que se ha obviado frecuentemente en el análisis de los choques fronterizos americanos: en el bando indígena había un sector que también deseaba la paz. Los dirigentes mapuches, favorecidos por los cambios económicos producidos en el seno de la sociedad indígena y protegidos sus privilegios por el sistema judicial castellano, se enfrentaban al poder de otros líderes que acaudillaban a los guerreros en las incursiones al norte del Bío-Bío y suscitaban las malocas esclavistas hispanocriollas. Los dirigentes que querían disfrutar de sus ganancias y favorecer el intercambio de productos con los europeos, sintonizaron rápidamente con las propuestas de Valdivia; sin embargo, para el bando belicista indígena, la paz propuesta por el jesuita suponía el fin de su ascenso económico-social en el seno de la tribu y su actitud desafiante les alineaba, paradójicamente, con los sectores esclavistas de la sociedad hispanocriolla que también se oponía a la Guerra Defensiva porque cortaría de raíz los beneficios del negocio esclavista. La mejor prueba de esta afirmación la encontramos en la súplica que le dirige el ulmen Carampangui a Valdivia, después de que un jefe militar abandonara el parlamento con sus guerreros, haciéndole ver la división interna de la sociedad mapuche:

> suplícote Padre que mires por nuestro bien y quietud, que como allá hay vulgo y soldados que se amotinan los suele haber acá y deseamos quietarlos, y para esto has venido, para pacificarnos a nosotros entre nosotros mismos, primero que con vosotros, y harás dos paces. (1612:185-186).

En definitiva, la labor diplomática emprendida por Valdivia supuso la aparición de lo que a partir de ahora vamos a denominar como *ámbito de consenso* entre el mundo in-

dígena y el mundo europeo. En él se intentó conjugar la difícil relación entre un estado centralizado con poder coercitivo y una sociedad de cacicazgo con un poder basado en la fuerza de la persuasión, el valor jurídico del discurso consensuado de los indígenas y las provisiones que contenía un documento firmado por el Rey.

A la vista de este episodio ¿puede decirse que no había lugar para una alternativa a la violencia? El análisis de la documentación demuestra que hispanocriollos y mapuches tuvieron ocasión de reunirse en un nuevo e importante parlamento en 1641 (Quillín) donde el nuevo gobernador de Chile, Francisco López de Zúñiga, marqués de Baides, prometió preservar la libertad e integridad territorial de los mapuches al sur del Bío-Bío a cambio de que se convirtieran en vasallos y aliados del Rey. Desde nuestro punto de vista, la paz de Quillín todavía recogía el legado intelectual del padre Valdivia gracias a la presencia del jesuita Diego de Rosales en el gabinete del Marqués de Baides, y creemos que este tratado sirvió para inaugurar una serie de reuniones entre hispanocriollos e indígenas para crear lo que hemos denominado como un *ámbito de consenso* cuyas consecuencias no sólo afectaron al desarrollo histórico del centro-sur de Chile, sino que, con su extensión al resto de las fronteras, influyeron en el desarrollo histórico fronterizo de la América Hispana.

3. Araucanía y pampas: dos mundos unidos por una cordillera

La creación de un marco comparativo entre Araucanía y pampas reside en el hecho de que compartimos algunos puntos de vista expuestos por el historiador chileno Leonardo León (1991), así como los trabajos de los historiadores argentinos Eduardo Crivelli (1991) y Raúl J. Mandrini (1991 y 1993). Estos investigadores consideran que la Araucanía y la Pampa fueron dos territorios que mantuvieron un estrecho contacto entre los siglos XVI-XIX. El conflicto de la Araucanía provocó que los guerreros mapuches atravesaran la cordillera en busca de caballos para sus malocas. Una vez que se alcanzó la paz, a mediados del siglo XVII, se empezó a desarrollar, en el siglo XVIII, el conocido proceso de la *araucanización de las pampas* -estudiado por Salvador Canals Frau (1953)- que dieron origen a unos amplios nexos e influencias culturales que se completarían en el siglo XIX con una nutrida emigración de mapuches chilenos.

Es bastante aceptado el hecho de que las bases de los vínculos comerciales entre ambos territorios se hicieron sobre el comercio de vacas, caballos salvajes y sal procedentes de la Pampa. A estos procesos iniciales de integración económica se han referido Villalobos (1989) y Palermo (1992). Al principio, los grupos pampeanos arreaban el ganado cimarrón hacia el otro lado de la cordillera donde era comprado por los estancieros chilenos y las comunidades indígenas del sur del Bío-Bío. A partir de 1820, momento en que cambia la estrategia económica de Buenos Aires, la creciente demanda de ganado que tenían criollos e indígenas, obligó a estos últimos a buscar soluciones como el pastoreo indígena del sur bonaerense (Mandrini, 1991), así como organizar grandes malones para asaltar las estancias criollas de Mendoza, Córdoba, Buenos Aires, etc., arreando las reses a través de las famosas *rastrilladas* de la Pampa y los pasos de los Andes hasta los valles chilenos.

A través de las fuentes, sabemos que había contactos comerciales entre los grupos indígenas pampeanos y los enclaves fronterizos criollos, pero nunca alcanzaron el volumen y la importancia del tráfico ganadero que era dirigido hacia Chile. En un trabajo compa-

rativo *Araucanía y Pampa. Un mundo fronterizo en América del Sur* (1996), Jorge Pinto señala algunos de los planteamientos de la historiografía chilena que vinculan todo este proceso económico, desarrollado a uno y otro lado de la cordillera, con los mercados mineros del Alto Perú, utilizando el Valle Central chileno como ruta de comunicación entre las regiones del sur y Potosí. Incluso, este historiador chileno sostiene que el volumen comercial generado por los productos de territorio indio fue tan importante para el circuito económico colonial, que llegó a sobrepasar el propio fenómeno de la resistencia indígena mapuche (1996:25). Por último, creemos que la Araucanía y las pampas guardan en común el hecho de haber sido uno de los últimos reductos en los que los indígenas no fueron sometidos al dominio colonial español, esto es *territorio indio libre*, y que ambas regiones fueran objeto de campañas de invasión militar en el siglo XIX por parte de las nuevas repúblicas de Chile (*Conquista y Pacificación de la Araucanía*) y Argentina (*Campaña del Desierto*) con el fin de incorporar ese territorio indígena libre a las nuevas entidades político-sociales que se estaban gestando en el Cono Sur.

Así pues, son muchos y muy complejos los vínculos y razones existentes entre la Araucanía y la Pampa que permiten un análisis de los parlamentos o tratados de paz en los dos espacios y, por encima de sus diferencias culturales y regionales, examinar sus concomitancias.

Una de las bases principales de la comparación que estamos planteando en este trabajo es la existencia de la institución fronteriza del parlamento y sus sucesivas celebraciones a lo largo del periodo colonial. Sin embargo, no podemos considerar que todo el territorio de la Araucanía y las pampas que ha soslayado la dominación colonial española es homogéneo; a las claras distinciones geográficas se le unen algunas diferencias socio-políticas y culturales de los grupos indígenas que vivían a cada lado de la cordillera. Quizás sean las propias peculiaridades del proyecto colonial que se estableció en Chile y Argentina, y su posterior transformación en un territorio fronterizo, las que puedan ilustrar mejor las similitudes y diferencias que existen en los diferentes *ámbitos de consenso* establecidos en la Araucanía y la Pampa.

Hay un elemento incuestionable que desnivela claramente la balanza de nuestro estudio en favor de la Araucanía: la insistencia española durante todo el siglo XVI por conquistar el centro-sur de Chile, llave terrestre del acceso al Estrecho de Magallanes, para asegurarse el control y explotación de unos dominios habitados por una población susceptible de ser encomendada. Cuando en Buenos Aires se extiende la primera licencia para realizar vaquerías (1608), y se inició la exportación de cueros de vacuno, hecho que demuestra el interés del futuro virreinato por la explotación de la Pampa, el reino de Chile ya estaba inmerso en un debate sobre la solución de la guerra de arauco en el que despuntaban las propuestas de Valdivia. Esta polémica se estaba llevando en un momento en el que se aunaban los ecos de la espectacular derrota militar del gobernador Martín Oñez de Loyola en Curalaba (1598) con el florecimiento de la actividad agroganadera del valle de Santiago, todo ello en detrimento de una Araucanía, cuyos yacimientos auríferos se habían agotado y donde el negocio esclavista de la guerra cada vez era más arriesgado. Conviene señalar que, desde el punto de vista militar, ya se había intentado establecer un acuerdo con los mapuches en 1604 y 1605 por parte de los gobernadores Ribera y García Ramón, pero

no fue hasta la autorización de la *Guerra Defensiva* (1612-1626), propugnada por Valdivia, y el establecimiento de la demarcación político-militar en el río Bío-Bío cuando esta frontera iba a experimentar una transformación cualitativa respecto al resto de las fronteras de la América Hispana.

En primer lugar, la aplicación de los principios de equidad, respeto personal y territorial, y alianza político-militar que propuso Valdivia con los mapuches fue el inicio de una impronta religiosa que iba a configurar especialmente a la Araucanía hasta la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, afectando sobremanera, tanto al proceso diplomático como a la campaña misionera y reduccional que se iba a establecer en los años posteriores. Por el contrario, en Buenos Aires, la intervención jesuita en la frontera es mucho más tardía (1739, fundación de la reducción de Concepción) y los posteriores intentos de asentar y evangelizar a los indígenas pampeanos fracasan aún antes de que la orden sea expulsada de América. En este sentido, en la Pampa, todo el peso diplomático recayó en el pragmatismo y la capacidad negociadora de los gobernadores y jefes de milicia bonaerenses. La marcada presencia misionera en Chile marcó una diferencia cualitativa entre la frontera de la Araucanía y la Pampa, ya que los hispanocriollos chilenos siempre contaron con el soporte intelectual de la propuesta jesuita –así como su sistema de control indígena inherente- y, por encima de todo, con el incalculable valor que suponía el acertado conocimiento etnológico que los jesuitas tuvieron de los mapuches.

No en vano, fue el propio Valdivia, durante el parlamento de Catiray, (1612) quien despejó la madeja política mapuche en la que se enmarañaban los españoles cuando afirmó que el *ülmen* era uno de los interlocutores políticos más válidos de la sociedad indígena. Esta labor informativa nos ha legado una documentación de primer orden en lo que se refiere a la realización y ritualización mapuche de los parlamentos, aspectos que prácticamente no han transcendido en lo que se refiere a los grupos pampeanos. Este proceso de recopilación de información sobre su vida y costumbres por parte de los jesuitas no pasó inadvertido a los indígenas. El gobernador García Ramón, en presencia de Valdivia, recogió el testimonio de un indio de guerra que al ser preguntado por la actividad que desarrollaban los misioneros jesuitas entre ellos la calificaba de positiva, pero añadía:

> que sólo una cosa le parecía mal y era que andaban procurando saber cuántos indios y dónde estaban, y poniéndolos por escrito; y no me acuerdo de si dijo que los tenían por espías y que andaban procurando saber lo que había en la tierra para que mejor se la pudiésemos ganar (Carta de Alonso García Ramón, 1613: 227).

Aunque en Chile la propuesta jesuita de entendimiento con el indígena fracasó en 1626, sirvió para preparar los cimientos de la estabilidad fronteriza de la Araucanía en el *limen* del Bío-Bío, demarcación que, política y jurídicamente hablando, y con la excepción de los movimientos militares que se produjeron durante las grandes sublevaciones indígenas de 1655, 1723 y 1766, no se alteró hasta la ocupación de la Araucanía por parte del ejército chileno a mediados del XIX. Incluso después de los levantamientos indígenas ambos bandos mostraron interesados deseos de conciliación. La principal preocupación de las autoridades hispanocriollas en el parlamento de Negrete fue restablecer el contacto pacífico con los mapuches como paso previo para regular el comercio, objetivo en el que estaban

interesados también los propios indios (Casanova, 1987: 42). Los principales artículos del parlamento no dejan ninguna duda al respecto:

> 1) Los indios debían deponer las armas; 2) reconocerse vasallos del Rey de España; 3) enemigos de los enemigos de éste; 4) no oponer resistencia al restablecimiento de fuertes al sur del Bío Bío en caso de que la Corte lo dispusiese así; 5) aceptar misioneros en sus tierra y concurrir a la iglesia los que fueren bautizados; 6) por cuanto de los conchavos nacen los agravios que han dado motivo en todos los tiempos a los alzamientos por hacerse estos clandestinamente, sin autoridad pública, todo en contravención de las leyes que a favor de los indios deben guardarse, será conveniente que tengan los conchavos libremente, pero reducidos a los tiempos y parajes en que se han de celebrar tres o cuatro ferias al año, concurriendo los indios y españoles tal día, en tal punto, con sus géneros donde se hallare el cabo y las personas que nombraren los indios en número igual; 7) se prohibía el robo de indios del territorio mapuche, se prohibía a los españoles ir a negociar privadamente al interior… (Barros Arana, 1884-VI: 48 y ss).

La perdurabilidad de la frontera en los márgenes del Bío Bío y las sucesivas realizaciones de parlamentos en la región adyacente (excepto los celebrados en Santiago en 1760 y 1772) constituyen otro elemento diferenciador con el proceso diplomático llevado a cabo al otro lado de la cordillera. Desde el momento en que comienza a dar fruto la política pactista de mediados del XVII, la Araucanía experimentará un paulatino flujo de población hispanocriolla y mestiza que acrecentará, sobre todo, a través de los mutuos beneficios obtenidos con el comercio, los lazos de relación entre ambos mundos, aunque la frontera se mantuviera infranqueable para los hispanocriollos.

Por el contrario, desde que el gobierno de Buenos Aires acordó con los caciques Mayupilquián y Yati el primer tratado del que tenemos referencia en la Pampa (Tratado de 1716), la línea de demarcación experimentó traslados sucesivos, hasta que en el tratado de 1742, después del acuerdo entre el cacique Cangapol y el jesuita Stroebel, se fije la frontera en el río Salado y continúe en una línea imaginaria hasta las cercanías de Mendoza. Este tratado, aparte de intentar concertar la paz entre las diferentes comunidades indias, quiso atraerse a los jefes indígenas más cercanos a la colonia entregándoles prerrogativas jurídicas y políticas mediante nombramientos rimbombantes:

> (3º Capitulación). Para evitar grandes desórdenes y ocasiones de nuevas guerras, el cacique Brabo, como *maestre de campo de toda la sierra no dejará bajar ningún indio ni india a Buenos Aires ni a sus estancias* sin expresa licencia del Sr. Gobernador, por lo cual el Saladillo, que ciñe dichas estancias de Buenos Aires, será en adelante el lindero, el cual ningún indio infiel pasará sin dicha licencia; y si alguno sin licencia lo pasare y se cogiese en esta banda del Saladillo, se pondrá en la Cárcel de Buenos Aires hasta que lo pida el cacique Brabo. (Capitulaciones de las paces hechas entre los indios pampas de la Reducción de Nuestra Señora de la Concepción, y los serranos, aucas y pehuenches,… Real Academia de la Historia, Madrid. Colección Matalinares, vol. VIII: f.197. El subrayado es nuestro).

Al igual que en Chile, pero con un escaso componente misionero jesuita, se estableció una *guerra defensiva* basada en un sistema de fortines y guardias cuya función primordial era avisar de los ataques indígenas. Después del fracaso de las reducciones jesuitas no

hubo ningún intento de misionalización y reducción del indígena y, a diferencia de la Araucanía, la penetración hispanocriolla fue menor, más lenta y poco favorecida por unos tratados que se celebraban en sitios muy dispares, dada la evidente atomización política de pampas, tehuelches y ranqueles, cuyos acuerdos adolecen de la formalidad y perdurabilidad de los suscritos al otro lado de la cordillera. A medida que las estancias ganaderas se acercaban a la frontera del río Salado, las diferentes naciones indígenas de la Pampa notaban cómo las incursiones hispanocriollas de exploración o búsqueda de sal iban en detrimento de sus intereses económicos, centrados principalmente en la captura de ganado que conducían hacia Chile, y empezaron a responder más hostilmente. Por otro lado, la periódica delineación de la frontera pampeana no sólo afectó al circuito ganadero que se dirigía más allá de los Andes, sino que también modificó las líneas del comercio interior indígena y provocó que los grupos que habían quedado englobados en el territorio, bajo dominio del Gobierno bonaerense, se vieran obligados a aliarse con él en calidad de *indios amigos*. Eduardo Crivelli ha matizado, que, pese a la delimitación de la frontera en el Salado, la llanura era un tierra de nadie donde todo el mundo circulaba buscando su propio beneficio, y que los acuerdos alcanzados no eran más que el período de reorganización y fortalecimiento que ambos bandos se concedían para asestar un golpe en una situación más ventajosa. A esta situación se le une el hecho de que la creciente migración de *conas* mapuche y huilliche para maloquear las estancias rioplatenses presionara a los caciques locales para que se aliaran con el Gobierno de Buenos Aires (León, 1990).

Las diferencias que experimentan en la *política de consenso* la Araucanía y la Pampa se hicieron forzosamente comunes a partir de 1750, al menos de manera institucional: la introducción de las reformas centralizadoras dictadas por los nuevos ministros de la dinastía borbónica que gobernaba España desde principios del siglo XVIII. En un trabajo anterior (Lázaro, 1996) ya expusimos el hecho de que, en el caso de las fronteras del Cono Sur americano, a los gobernadores borbónicos no les quedó más remedio que asumir las consecuencias derivadas de la política de *dejar hacer* heredada del Gobierno de los Austrias, intentando reconducir el estado de la situación hacia los nuevos objetivos geoestratégicos de la Corona española en América. En este sentido hay que señalar que, al igual que sus predecesores, la nueva administración no desdeñó nunca la posibilidad de estrechar el control sobre estas comunidades fronterizas, provocando reacciones como la rebelión mapuche de 1766. En principio, la política colonial se encaminó más a garantizar el libre tránsito por el territorio indígena hacia sus enclaves más meridionales, garantizar el flujo comercial hispano-indígena o facilitar la instalación de puestos en puntos estratégicos de la costa como Carmen de Patagones, aunque las directrices fundamentales de la política pactista borbónica se centró en tres objetivos. El primero de ellos era garantizar la alianza político-militar con estas comunidades aborígenes cuyos territorios servían de *colchón* para amortiguar las posibles incursiones de sus enemigos europeos. Relacionado con este, el segundo objetivo de su política indígena -que abarcó por igual a la Araucanía y la Pampa- fue afianzar las relaciones con aquellas comunidades de *indios amigos* más próximas a la frontera del Bío-Bío y Buenos Aires para convertirlos en una segunda barrera de contención de su frontera interna (Ruiz-Esquide, 1993).

La alianza más exitosa establecida por los hispanocriollos chilenos y argentinos fue con los pehuenches que habitaban las faldas de ambos lados de la cordillera quienes inter-

vinieron en ayuda de la colonia tanto en las alteraciones de la Araucanía como sirviendo de fuerza de choque y aviso para las poblaciones del noroeste argentino. León (1991) se ha referido al papel crucial jugado por los pehuenches en esta reordenación de la política fronteriza y al hecho de que el gobierno borbónico colonial contemplara con preocupación las frecuentes disensiones internas de los indígenas cuyas consecuencias afectaban directamente a esta política global de freno y amortiguación del peligro exterior. Este historiador chileno ha señalado que la administración borbónica, para evitar esta situación de anarquía, trató de instituir una política de convivencia pacífica entre los indígenas por medio de figuras oriundas de la frontera mapuche como los *capitanes de amigos* y los *comisarios de naciones*, criollos o mestizos que vivían entre los indígenas y cuya función era mediar en los estallidos violentos e informar a la colonia de la situación interna del territorio indígena. Sin embargo, estas instituciones fronterizas no dejaron de aprovecharse, para su propio beneficio, de esas disensiones para azuzar conflictos internos y debilitar a los enemigos más poderosos como ocurrió en la Pampa (Crivelli, 1991). En las ocasiones en que la administración colonial no pudo contar con estos medios de intermediación e información por la excesiva lejanía del territorio, también se valió de los misioneros para que actuaran como avanzada diplomática proespañola (Casanueva, 1982).

Aunque en la Araucanía la perdurabilidad de los tratados se viera interrumpida momentáneamente, en el XVIII, por las dos grandes rebeliones indígenas -provocadas por la alteración española de los acuerdos-, y algunas veces se produjeran malones de envergadura como el de Curiñamcu en 1766 (ver León, 1991:40), una vez más el territorio pampeano demuestra su singularidad frente a la política borbónica de apaciguamiento al establecerse la alianza con los pampas en el tratado de la Laguna de los Huesos (1770):

> Primeramente, que no hayan de pasar del terreno que se les tiene señalado a estas partes de las fronteras, y en caso de venir, ha de ser precisamente a la de Luján, siguiendo el camino de Salinas,…
>
> 3º No han de ser osados a llevarse los ganados que por la esterilidad se salen al campo, bien entendido que siempre que haya alguna noticia, o se encuentre rastro que manifieste el hecho, han de ser castigados.
>
> 4º Así mismo han de celar el que ningún indio de otra nación lleve dichos ganados, que en este caso los quitarán y castigarán dichos indios, matándolos.
>
> 6º Que hayan de entregar en rehenes un hijo de un cacique, por término de dos meses, y cumplidos estos le vendrán a llevar, trayendo otro para mayor seguridad de la paz, y que enterados del tratamiento que a estos se les dará, se afiance más.
>
> 7º Que hayan de obligar precisamente al cacique Rafael (de nación pampa) a los tratados de paz, y en caso de estar renuente, han de traer su cabeza a la frontera de Lujan, la que harán presente a aquel capitán. (1880: 293. Anexo VII).

El carácter impositivo de la política bonaerense viene reflejado tanto en la entrega de rehenes en garantía de lo pactado, como en la actitud que el sargento mayor de las milicias Manuel Pinazo debía mostrar ante los caciques congregados, ya que las instrucciones

le indicaban que *después de haberles forzado y persuadido a su condescendencia, los hará retirar a su campo en señal de rompimiento, y los castigará con la mayor severidad posible para su escarmiento* (1880: 295). Este tratado refleja de manera meridiana los temores e intereses de los europeos: una frontera establecida a su conveniencia, control de la capturas del ganado y que los indígenas aliados sirvieran de freno a las actividades hostiles de otras comunidades. Con el acuerdo de la Laguna de los Huesos, a la vez que se conseguía alejar a los tehuelches de la Pampa Húmeda, se realizaban incursiones punitivas contra los ranqueles con el objetivo de mermar su número y obtener cautivos para canjear en las futuras negociaciones de paz. Así, a partir del tratado de 1770, las relaciones entre los hispanocriollos y las diversas naciones de la Pampa van a estar presididas por la desconfianza y las incursiones bélicas que van a convertir en papel mojado el acuerdo de 1742 ya que la frontera del Salado se traspasará en varias ocasiones en uno y otro sentido.

Estas transgresiones de la frontera van a estar determinadas por el incremento de las incursiones hispanocriollas de reconocimiento del territorio indio cuya máxima expresión constituyó la enorme expedición que se organizó a Salinas Grandes en 1778. Para Crivelli, toda esta actividad bélico-expedicionaria supuso la consolidación de una confederación indígena que asoló la frontera con sus malones entre el período de 1780-1783 y que no fueron sino la respuesta a la sensación de cerco que la penetración hispanocriolla había sembrado entre las tolderías indígenas, sospechando que la posible ocupación de puntos estratégicos como Salinas Grandes, Choelechoel y los bosques del sur neuquino era el paso previo para la futura invasión de sus tierras (1991: 16 y ss.). Para ello no cejaron en emplear la táctica de asolar la frontera con sus malones, capturar cautivos para intercambiarlos por sus parientes y ofrecer simultáneamente la paz a Buenos Aires para negociar ventajosamente. En esta ocasión, al virrey Vértiz no le quedó más remedio que negociar porque el Virreinato debía conjurar la sublevación de Túpac Amaru (1781) y la amenaza inglesa de atacar Montevideo. Pese a las garantías dadas por los indígenas confederados, el tratado de julio de 1782, cuyas condiciones había negociado Pablo Zizur un año antes, no resolvió el problema porque los malones y las expediciones punitivas hispanocriollas continuaron hasta que los nuevos tratados de 1784 y 1790 trajeron la paz a la frontera.

4. Los elementos del ámbito de consenso: parlamento, junta, tratado y capitulación

Una vez planteadas las similitudes y diferencias en el marco histórico comparativo en el que se desarrolló el ámbito de consenso de la Araucanía y la Pampa vamos a adentrarnos en la descripción intrínseca de su nexo común: los tratados.

En primer lugar, cabe plantearse cuáles fueron las razones por las cuales ambas culturas pudieron llegar a establecer este *ámbito de consenso* después o a lo largo de sus enfrentamientos bélicos. Es innegable que, antes de la llegada de los hispanocriollos a la Araucanía y la Pampa, las culturas indígenas autóctonas hubieran desarrollado un sistema de concertación de paz para finalizar las guerras inter o intra étnicas. Los ecos de ese sistema de paz se traslucían en encuentros que debieron de ser muy similares a los que hicieron con los conquistadores y su nexo común fue el gusto indígena por la oratoria. Generalmente, los discursos de los indígenas eran muy largos y retóricos frente a la concisión de los ponentes hispanocriollos. La explicación de la prolijidad del mismo hay que buscarla en las

características de estas sociedades en las que el poder político estaba fragmentado y en los que no había cabida para una imposición coercitiva. El parlamento es la respuesta aportada por la sociedad indígena cuando un problema o decisión afectaba a varias unidades sociopolíticas y se requería una respuesta común (Méndez, 1982: 111). Al parlamento con los españoles se llegaba con un discurso fruto de numerosas reuniones previas de los indígenas; de ahí que en estas culturas se fomentara el cultivo de la oratoria como factor alternativo al convencimiento por la imposición o la violencia, ya que la elocuencia de uno o varios individuos podían solventar los conflictos evitando la efusión de sangre o aunar los intereses para el bien común. Pese al disgusto de los españoles por la extensión y ritualización que acompañaba al discurso indígena, hay que hacer hincapié en el hecho de que, al ser culturas de tradición oral, el conferenciante debía ser capaz de enumerar, explicar y proponer claramente los diferentes puntos de su discurso ante españoles e indios porque, a diferencia de aquéllos y por las características socio-políticas a las que nos hemos referido con anterioridad, los diferentes grupos indígenas que concurrían a un parlamento podían tener intereses dispares y, en ocasiones, ocultaba la falta de una actitud consensuada a nivel intra e intertribal -como ocurrió en los primeros parlamentos de la Araucanía y después en la Pampa- que se solventaba en el mismo lugar del acuerdo. Por lo que hemos podido analizar, el complicado protocolo indígena de recepción e intervención en el parlamento -sobre todo el mapuche, que era muy estricto- obligaba a que todos los asistentes quedaran enterados de lo que se iba a acordar por si acaso querían manifestar algún desacuerdo o matización que no hubiera podido definirse en las *parlas* o *juntas* previas que tenían los indígenas.

Para los españoles, el parlamento y los tratados de paz eran una costumbre plenamente incorporada a su tradición política y militar gracias a su propia experiencia europea de conflictos y acuerdos sucesivos. En este apartado cobra especial relevancia el pasado enfrentamiento con los musulmanes durante la etapa de la Reconquista que se vio salpicado de acuerdos diplomáticos en los que también intervinieron los *moros amigos*, figura política que tendría su correspondencia en la frontera sudamericana con los *indios amigos*. Hemos de señalar que a pesar de que los españoles tenían claramente aceptado todo el ritual europeo de la diplomacia en sus tratados y no se extrañaron de la posibilidad de llegar a un acuerdo político, prestaron poca atención al protocolo y ritual indígena del mismo. Exceptuando las descripciones de algunos parlamentos realizadas por misioneros jesuitas y franciscanos o de algunos militares y civiles muy observadores, la documentación que ha transcendido sobre los tratados de paz -sobre todo la procedente de las pampas- no es muy prolija sobre este aspecto y refleja un prejuicio etnocéntrico en las síntesis que hacen sobre los rituales (*hicieron sus ceremonias acostumbradas y camaricos*) que nos priva, por otra parte, del conocimiento de elementos culturales indígenas muy importantes.

Elementos formales: parlamento, parla, junta y acta

Según el diccionario, *parlamentar* es: hablar o conversar unos con otros; tratar de ajustes. En este sentido, las *parlas*, *parlamentos* o *coyagtun* (parlamentar en mapudungun. Erize 1990: 20), a los que se refieren las fuentes, son los discursos que hispanocriollos e indígenas se dirigían mutuamente en estos encuentros y en los que se exponían las peticio-

nes o imposiciones que se hacían unos a otros. En menor medida, las palabras *parla* y *junta* también se aplican a las reuniones políticas indígenas (los *coyag*; Erize, 1990: 20), mientras que los términos *parlamento* y *junta* (*chravun*, Erize, 1989: 72) se usan también de una manera más generalizada y con ellos se identifica al conjunto de los sucesos ocurridos en una reunión hispanoindígena y los acuerdos consensuados. Atendiendo a la documentación chilena, Luz María Méndez ha distinguido entre *junta* o *junta de indios*, para referirse a las reuniones de ámbito local en las que algunos indígenas se reunían para tratar de asuntos particulares con representantes civiles, militares o eclesiásticos; también servían para ratificar los acuerdos después de haberse realizado los *parlamentos*. Esta acepción serviría para identificar las grandes congregaciones de las diferentes parcialidades indígenas (*ayllareguas*) agrupadas en las confederaciones o *butalmapus* que se reunirían con el Gobernador y los máximos representantes civiles, militares y religiosos en la frontera o en un lugar cercano a ella (1982: 115). Aunque compartimos del todo la diferenciación realizada por esta historiadora chilena en este artículo, por razones exclusivamente funcionales vamos a utilizar la palabra *parlamento* para referirnos al conjunto de reuniones hispano-indígenas (sean *juntas* o *parlamentos*) y usaremos el término *tratado* para aludir a todos los acuerdos contenidos en el *acta*.

Exceptuando el caso de *junta*, los términos anteriores nos están haciendo referencia al carácter eminentemente lingüístico de estos acuerdos y que entroncan directamente con la importante tradición oral de los indígenas; frente a ella se inscriben las *actas*, que reflejan la tradición escrita de la cultura hispaniocriolla que desea dar validez jurídica a los acuerdos alcanzados y en los que se cita convenientemente a los contrayentes. Por lo general, en este documento se reflejaban todos los personajes que asistían a la reunión, los puntos a consensuar o discutir y las incidencias de la conversación. Normalmente, el acta finalizaba con las firmas de los hispaniocriollos más relevantes -refrendado por un escribano o la autoridad principal- aunque también abundan tratados en los que también aparecen la firma de un representante de los indígenas, como en el caso de 1605 en el que el jesuita Luis de Valdivia rubricó en nombre de los mapuche, o el del parlamento con los pehuenche en los ríos Diamante y Atuel (1805) en el que firmó el franciscano fray Francisco Ynalicán, quien actuaría como intérprete en el parlamento con los pehuenches que se celebró en septiembre de 1816, entre los pehuenches y San Martín (Vignati, 1953). En el parlamento de 1770 serían los indígenas quienes rubricaron el acta con la señal de la cruz. Ranqueles, tehuelches y pehuenches que, al igual que los mapuches y pampa no tenían escritura, reconocieron la validez e importancia del papel escrito porque no sólo accedieron a firmar en las actas de los parlamentos (los ranqueles en 1796 y 1799, y los pehuenches en 1798, 1799 y 1805) sino que exigían a los comisionados del gobierno pasaportes firmados por el Virrey para poder viajar sin ser molestados a Buenos Aires para ratificar las paces o demostrar su adhesión a la Corona española. Tenemos el caso excepcional de la junta de los pehuenche en Malargue (1789), donde son los propios indígenas quienes realizan un signo que representa su nombre al final del acta.

Sin embargo, hay veces en que algunos acuerdos no revisten la formalidad jurídica de las actas y son conocidos a través de cartas o diarios de las personas que los llevaron a cabo o estuvieron presentes, como en el caso de las cartas de Valdivia y los parlamentos con los mapuches en Catiray y Paicabí en 1612, los establecidos por Luis de la Cruz con los pe-

huenche en su viaje por la cordillera, o los de Pedro Andrés García durante su expedición a Salinas Grandes en 1810.

Tratado y capitulación

En los textos de la mayoría de los parlamentos, cuando se alude a las obligaciones contraídas por ambos bandos -aunque destacan sobremanera las atribuidas a los indígenas- se las agrupa bajo la denominación de *capítulos* o *capitulaciones*. Según el derecho internacional, por el *régimen de capitulaciones* se regulan las relaciones entre un estado "civilizado" y uno "incivilizado", basadas en ciertos convenios especiales (capitulaciones). Este régimen se funda en la falta de garantía jurídica motivada por la "ausencia" de civilización y tiene por objeto determinar el ejercicio de la soberanía y la administración de la justicia civil y penal respecto de los súdbitos del estado "civilizado" residentes en el segundo, y las prerrogativas, privilegios y atribuciones de los agentes diplomáticos o consulares. Estas capitulaciones se estipulan por tiempo indefinido en tanto no sean revocadas por el recíproco consentimiento de los estados entre los cuales rijan o cuando el estado de cosas que las justifica deje de existir; por ejemplo, cuando el estado inculto se haya "civilizado". Aún considerando que esos capítulos de los tratados establecidos con los aborígenes de la Araucanía y la Pampa se inscribieran dentro del apartado de *capitulaciones de guerra* es innegable el hecho de que, jurídicamente, las capitulaciones benefician tácitamente al estado "civilizado" que las impone. Pero, ¿es que fueron derrotados por completo alguna vez los indígenas? El empleo de estos términos jurídicos y la frecuente aparición de la expresión *los indios vinieron a solicitar la paz,* o títulos de algunas actas de parlamentos como el realizado en 1771 con Lincopangui (*Artículos que han de observar las Naciones de Indios para que el Señor Virrey les conceda la paz, que por repetidas veces y con tanta insistencia solicitan…* AGI-ABA, Legajo 61) nos lleva a plantearnos varias interrogantes: si aceptamos que los indígenas de la Araucanía y la Pampa, pese a su evidente y conocida descentralización política que hacía necesaria una multiplicidad de acuerdos, a la hora de tratar son considerados como un "estado" (Ávila Martel habla de la Araucanía como de un "estado vasallo", 1973:337), ¿debemos pensar que nos encontramos ante un enemigo derrotado políticamente?, ¿o acaso ha sido derrotado en el campo de batalla como para aplicarle unas capitulaciones militares?

A la vista de los acontecimientos históricos de la etapa comprendida entre los siglos XVII a XIX es evidente que no se puede considerar a los indígenas del Cono Sur americano como a un enemigo derrotado ni militar ni políticamente. La mejor prueba se halla en el hecho de que, en la Araucanía, la corriente historiográfica chilena de los *Estudios fronterizos* formada por Sergio Villalobos (1982), Jorge Pinto (1988), Luz María Méndez (1982), Holdenis Casanova (1989), Horacio Zapater (1992) ha constatado la práctica inexistencia de guerra continuada desde mediados del siglo XVII, mientras que la Pampa se mantuvo libre de choques armados de la envergadura del Reino de Chile prácticamente hasta la independencia, asegurando la pervivencia de un territorio aborigen libre del control hispanocriollo a uno y otro lado de los Andes meridionales que finalmente tuvo que ser dominado por las campañas militares de las jóvenes repúblicas de Argentina y Chile. Aunque es cierto que la Araucanía se vio convulsionada por tres grandes rebeliones indígenas en 1655,

1723 y 1766, no podemos justificar la existencia de las capitulaciones militares en todos los tratados realizados en Chile, y mucho menos en la Pampa, puesto que no hubo derrotas militares en toda regla en ninguno de los dos casos. Podemos aportar también el hecho de que la España de Felipe II también suscribió con el Imperio Turco un acuerdo con capitulaciones después de Lepanto, guardando la similitud con los tratados de los indígenas americanos de que los turcos y ellos eran naciones infieles que no profesaban el catolicismo.

En definitiva, casi podemos adelantar la conclusión de que en algunas ocasiones los hispanocriollos estaban en una posición de desventaja -como la solicitud de paso libre para las carretas que iban a Salinas Grandes- y que se refugiaban en cláusulas de penalización respaldadas por el ejército o los destacamentos de blandengues para mantener el *statu quo* acordado, pero tampoco podemos obviar que los indígenas se avinieron a entregar rehenes en primer grado de filiación con el signatario del tratado como garantía de viabilidad y perdurabilidad del mismo. Todo este planteamiento nos conduce a formular nuevas preguntas que tendremos ocasión de responder de una manera más amplia en los apartados siguientes: ¿fue la introducción del término jurídico de la *capitulación* en algunos tratados el modo que tuvieron los hispanocriollos de encubrir la afrenta que suponía reconocer la verdadera imposibilidad de reducir a estos indígenas?, ¿intentaron inculcar a los indígenas, dentro de un proyecto político más amplio, un sentido de responsabilidad político-jurídico ajeno a su tradición y acorde a las nuevas circunstancias de geopolítica mundial? y, en definitiva, ¿cuál o cuáles fueron las razones que motivaron que uno y otro bando se aviniera a la sucesiva celebración de los parlamentos?

Temas de discusión e intérpretes

Este es otro de los puntos cruciales en el análisis de los tratados fronterizos de América del Sur. Creemos que existen dos grandes bloques temáticos que estuvieron en los parlamentos: podemos agruparlos en a) el status político-jurídico-militar del indígena y su territorio respecto a la colonia, y b) aspectos relativos a reducciones, libre tránsito, evangelización, cuestiones económicas, penales, fiscales, laborales, imposición de agentes españoles (*capitanes de amigos, comisarios de naciones*), expulsión de renegados y prófugos, y la devolución recíproca de prisioneros. Los dos grandes apartados que hemos realizado sobre los temas de consenso o discusión se desglosarán en la comparación que vamos a realizar a continuación, pero en lo que respecta al primero queremos llamar la atención sobre cómo interpretaron los indígenas el deseo de los españoles de establecer entre ellos una estructura política artificial constituida por cargos políticos y militares (*caciques gobernadores*, *sargentos*, etc.) con el fin de formalizar y garantizar las estipulaciones de los tratados, o cómo concebían el hecho de que fueran vasallos y aliados militares del Rey de España, al mismo tiempo que eran independientes militar y políticamente en su territorio, cuya prerrogativa de posesión se les reconocía tácitamente en los tratados.

Elementos simbólicos: las actas y el ritual indígena

En todos los parlamentos de la Araucanía y la Pampa el formalismo y la ritualización fue un aspecto crucial para ambos bandos, aunque es en el primer ámbito donde alcanzaron sus mayores cotas de complejidad y donde podremos extendernos más en su ex-

plicación. Después del mutuo intercambio de mensajeros españoles y *huerquenes* (mensajeros indígenas) en los que se anunciaban los deseos de reunirse, así como el día y lugar de encuentro, se convocaban las reuniones previas al encuentro, y, después todas las comitivas se ponían en marcha hacia el paraje indicado. Las caravanas llegaron a ser muy numerosas y encuadraban, por un lado, a los jefes políticos, militares y *conas/weichafes* (soldados) indígenas que tomaban parte directa en el parlamento, junto con un nutrido grupo de mujeres, niños y ancianos. Por parte española acudían individuos de todos los estamentos sociales hispanocriollos y ambos grupos aprovechaban la ocasión para entablar relaciones y, fundamentalmente, comerciar entre ellos. En los grandes parlamentos celebrados en la Araucanía durante el siglo XVIII, aspectos como el tamaño de las comitivas, aposentos, ubicación de los asistentes y la milicia estaban rigurosamente estipulados por un protocolo realizado sobre la base de reuniones anteriores (León, 1993); todo se discutía en las *juntas de guerra* y *juntas de indios* que los hispanocriollos e indígenas celebraban aisladamente antes de iniciarse las negociaciones. El resultado de todo este complejo protocolo lo reflejan las actas cuando indican de manera aprobatoria que todos los concurrentes estaban *juntos y en la orden y en la forma que se acostumbra.* En los parajes habilitados para la reunión los españoles siempre se mostraron muy cuidadosos a la hora de mantener su campamento alejado del indígena porque, a veces, las riñas de juego o el excesivo consumo de alcohol, distribuido junto a yerba mate y otros regalos en señal de amistad, causaban numerosos desórdenes entre los indígenas.

Formalmente, los españoles variaron poco su participación en el parlamento. A la hora indicada concurrían ambos campos al lugar de la reunión. La llegada de los hispanocriollos era precedida por la entrada de las autoridades al frente del ejército en formación; en otras ocasiones se entraba con las armas preparadas o haciendo fuego porque el estruendo de las armas servía como acto de fuerza o disuasión con el que se perseguía influir en el resultado de los acuerdos y también halagaba a los caciques y sus conas. En la Araucanía, a veces los mapuches se presentaban desarmados, pero en otras ocasiones traían sus escuadrones de caballería y realizaban carreras en círculo en torno al lugar donde se concentraban los parlamentarios de ambos bandos, como ocurrió en el parlamento de Negrete de 1793. A estas demostraciones de fuerza militar respondían los indígenas de la Pampa, de igual modo, realizando *escaramuzas* o cargas simuladas de caballería y, aunque los españoles estaban prevenidos por los indígenas «*que no se sorprendiese de las ceremonias y demostraciones y maniobras que se harían en la reunión, por las divisiones que debían asistir armadas según el régimen que en estos casos se usa*» (García, 1969:522), no dejaban de asombrarles el modo ordenado en que concurrían los escuadrones indígenas porque no consideraban que fueran capaces de atenerse a un código castrense:

> su marcha, desde que se presentaron, fue pausada y majestuosa: al son de cornetas de cuerno y caña que manejaban algunos indios en cada división, y cada una de ellas con sus caciques a la cabeza con mucho orden en la formación sin dar voces.
>
> Esta uniformidad nos asombraba y al mismo tiempo el alineamiento y silencio que guardaban, presentando el aspecto de escuadrones disciplinados con sus sables y lanzas en asalto y guardia (García, 1969: 526).

En el caso de los pehuenches hay elementos del protocolo para la entrada en el parlamento que no podían ser omitidos si no se quería suscitar la ira de los indígenas:

> Cada cacique y sus tropas debían ser precedidos (y esta es una prerrogativa que no perdonan jamás porque creen que es un honor que debe hacérseles) por una partida de Caballería de Cristianos, tirando tiros en su obsequio. Al llegar a la explanada las mujeres y niños se separan a un lado y empiezan a escaramucear a gran galope (Vignati, 1953:4).

Después comenzaba la negociación de los puntos que se iban a acordar entre los concurrentes; la discusión entre los discursos que uno u otro parlamentario se dirigían a través de la intermediación del intérprete. Los acuerdos finalizaban con la aprobación que sellaban los representantes de ambos bandos mediante un acto simbólico que comentaremos a continuación. Los capítulos expuestos en el parlamento eran redactados luego en el acta firmada por los dirigentes políticos, militares y eclesiásticos, comisarios de naciones, capitanes de amigos e intérpretes. En algunos parlamentos del siglo XVII ambos bandos intercambiaban regalos, pero esta práctica fue sustituida en el XVIII por los numerosos presentes que distribuían los gobernadores entre los caciques, quienes a su vez los repartían entre los deudos. Esta distribución de regalos, que suponía una onerosa carga para la hacienda provincial, fue enormemente criticada por que parecía que se entregaba *tributos* y *pagas* al indígena por mantenerse en paz como se quejaba el gobernador Guill y Gonzaga al Rey en 1767 (citado por León, 1990:218).

Formalmente, el parlamento es representativo de la dicotomía cultural de la tradición hablada y escrita de indios y españoles. Pese al acto simbólico realizado para su formalización, los españoles siempre se basaron en la validación jurídica que representaba el acta de la reunión que expresaba claramente que los representantes indígenas habían entendido y aprobado todo lo discutido:

> De todo lo que aquí va expresado ha dado muestras dho. Cazique de estar entendido, haberlo aceptado y ofrecido su cumplimiento,… (Tratado de paz firmado por los caciques Cuyupulqui y Calpisqui, 1782).

Sin embargo, la cultura oral de los indígenas había implementado otros elementos simbólicos para establecer la licitud de la paz. Las actas de los parlamentos y los relatos de las reuniones celebradas con los indígenas de la Araucanía nos ha permitido recoger este ceremonial pacífico que giraba en torno a tres elementos fundamentales: los *toques* o hachas de piedra símbolo de la autoridad militar, el *chilihueque* o llama y el ramo del árbol del canelo o *voye/voyque*. Durante la confirmación de las paces de los caciques de Arauco con el gobernador Alonso de Ribera (1604) se hace mención a estos símbolos y su significación,

> Y juntando los Toquis, hicieron la ceremonia acostumbrada de las paces clavando un canelo en el suelo en medio de todos los Indios, y matando una oveja de la tierra, blanca, la sacaron el corazón y con su sangre untaron los toquis y el canelo, que es demostración de paz, y que en las hojas de aquel árbol escriben con su sangre y firman las paces, y que antes derramaran la sangre que faltar a aquel juramento, tomando el símbolo de las hojas de aquel árbol por

semejanza de su unión, que así como ellas están unidas a las ramas, así todos han de estar unidos y confederados con los españoles. Y como lo prometieron, así lo cumplieron pues en siete años que Ribera faltó de este Reyno, no la rompieron. (Rosales, 1989 II: 783-784).

Según Rolf Foerster (1996:189), durante el parlamento de Quillín de 1641 aparece una parte de este ritual indígena que consiste en el consumo en trocitos del corazón de la llama por parte de los bandos que se comprometen a la paz (Enrich, 1891 I:476). Para ello cita los textos sobre el parlamento realizados por los jesuitas Rosales (1877, III: 163-64) y Ovalle (1969:330) pero en el manuscrito original de la Biblioteca Nacional de Madrid redactado por Ovalle ni en la edición de Rosales de 1989, ni el manuscrito que se conserva de este parlamento en el archivo de la Compañía de Jesús en Roma aparece esa entrega ritual del corazón. Por el contrario, en el manuscrito nro. 2371 de la Biblioteca Nacional de Madrid se cita que se les entrega los corazones a los *indios amigos* aliados con los españoles, lo cual ratifica la afirmación de Jimena Obregón de que los aliados mapuche presentes en Quillín intervinieran en este acto ritual como mediadores de dos mundos que no compartían los mismos códigos simbólicos (1989:6). A medida que se van celebrando más parlamentos observamos algunas variaciones más en el ritual indígena como en el parlamento de Manquehua de 1646:

Trajeron un ramo de canelo con sus raíces y poniéndolo en medio del parlamento mataron una oveja de la tierra sacáronla el corazón y untaron con su sangre el dicho canelo. También trajeron un Toque (insignia militar de Toqui general) con que se hacían los llamamientos generales juntas y aparatos de guerra contra españoles. Trajeron después un Toque con la cuchilla de piedra y dos flechas y habiendo hecho un hoyo capaz, enterraron en él la mitad del Toque y las flechas hechas pedazos y encima plantaron el ramo de canelo ensangrentado y echándole tierra al pie con grandes alaridos fueron los caciques uno a uno por sus antigüedades y apretando la tierra y tocando el ramo con la mano derecha con señales y demostraciones de singular alegría y regocijo, abrazando al veedor, capitanes, sacerdotes y demás españoles que asistieron. La mitad del Toque quebrado reservaron con su asta para entregarlo en sus manos al gobernador Moxica y con esto se acabó el parlamento con mucha satisfacción de indios y españoles. (ANS/ACGay, vol. XVIII).

A partir de aquí, empezamos a encontrar en los textos de los parlamentos transformaciones en el ritual mapuche de la paz por la introducción de elementos procedentes de la cultura española como el entierro debajo del canelo de balas y un cabo de cuerda de arcabuz junto a los toquis rotos -ambos símbolos de violencia- o la progresiva aceptación de la presencia de la cruz cristiana en los parlamentos que culminaría en la junta que los jesuitas Vargas y Moscoso hicieron en Osorno (1651), donde:

en vez de levantar el simbólico ramo de laurel enarbolaron la santa cruz, en cuyo pie enterraron los instrumentos de guerra y las antiguas enemistades; y jurando por ella únicamente sin valerse de la sangre de animales, ajustaron definitivamente la paz (Enrich, 1891:559).

Esta asimilación al ritual mapuche de elementos simbólicos referidos a la guerra (balas de arcabuz) y a la paz (la cruz) es una de las consecuencias del enorme proceso de transformación que estaban experimentando numerosas facetas de la sociedad indígena

desde finales del siglo XVI a raíz de su contacto con los españoles. Este proceso, que ya tuvimos ocasión de estudiar para el siglo XVII (1995), ha sido contemplado más ampliamente analizado por Guillaume Boccara (1997). Uno de los mejores ejemplos de transformación del ritual indígena es el de la desaparición de los *boquibuyes*, figura ritual indígena relacionada, entre otros aspectos, con las ceremonias de salvaguarda de la paz. La primera referencia de los *boquibuyes* en los parlamentos la encontramos en la junta de Paicabí a la que asistió Luis de Valdivia, en 1612, cuando los describe entrando a la reunión, y la última se produce cuando Rosales alude a su aparición en Arauco y Purén antes de las paces de Quillín. Para Boccara, la desaparición de esta figura está vinculada a la transformación de la guerra y los códigos guerreros desde la llegada de los españoles (1997:198), mientras que, en el caso de la asimilación de la cruz, este antropólogo francés indica el hecho de que el elemento simbólico de la paz contenido en el *voyque* y la cruz -que también tiene en común su origen vegetal- fue usado por los misioneros jesuitas para difundir el evangelio mediante la asimilación de ambos símbolos, y también por el hecho de que el significado del rociado de las hojas del canelo con la sangre procedente del corazón de la llama fuera utilizado para explicar el símbolo de la sangre del cordero de Cristo (433, nota 126).

Aparte de las asimilaciones indígenas de elementos simbólicos europeos de violencia y paz, también hemos detectado en la Araucanía cambios en los elementos simbólicos del poder. Desde la paz de1641, el *toqui* hacha de piedra símbolo del poder militar indígena, va a comenzar a ser relegado en favor de los bastones de mando de diferente graduación que los españoles regalaban a los distintos caciques, junto con la asignación de grados militares y cargos políticos como el de *gobernador de indios* y *caciques embajadores.* Al principio se solicitaba el propio bastón de mando del máximo dirigente español:

> Y habiendo entendido todas las dichas condiciones dijeron que las aceptaban en todo y por todo y que estaban prestos a cumplirlas de muy buena voluntad; y luego *que hube acabado de proponerles lo dicho, el toque general D. Agustín Quelentaro me pidió mi bastón y fue dándoselo a todos los caciques que le tomaron en las manos y pasándolo de unas en otras, ceremonia acostumbrada entre ellos,* y les hizo un gran razonamiento dándoles a entender lo mucho que les importaba el observar y cumplir las condiciones dichas, y ser amigos de los españoles (Acta levantada por el gobernador de Chile, don Francisco de Meneses y demás firmantes para proponer a los caciques que se nombran, las condiciones que se indican para hacer una paz duradera. Concepción, 9 de mayo de 1665. Ms. Medina. Vol 151, nro 2996. El subrayado es nuestro).

y a continuación eran los propios caciques los que utilizaban los bastones obsequiados para ratificar el acuerdo:

> Y se siguió el cacique Anulabquen de la jurisdicción y butalmapu de la costa del mar en conclusión de cerrar el parlamento; poniéndose en pie cogió en las manos los bastones de los caciques principales de los cuatro butalmapus (Expediente del Parlamento de Yumbel, 1692. Ms. Medina, vol. 315: 22r).

Esta política de regalos de insignias de poder y cargos fue bien recibida por los caciques ya que suponía una manera de canalizar los regalos de los gobernadores y, con su dis-

tribución entre sus deudos, aumentar su prestigio a los ojos de otros dirigentes. Así, la necesidad de ser destacado por el poder español también se convirtió en un motivo de rencillas entre los toquis *ulmenes* o *toquis* generales que estaban al frente de los diferentes butalmapus, alimentando las rencillas entre ellos y generando bases para futuras rivalidades. Para los hispanocriollos, el intento de crear entre los mapuches una estructura artificial de poder coercitivo mediante la concesión de dones y agasajos no fructificó, y buena prueba de ello es el caso omiso que hicieron los mapuches a las peticiones de paz de sus dirigientes durante las rebeliones del siglo XVII y XVII.

Para finalizar, vamos a referirnos a la transformación más importante del simbolismo de paz de los mapuches de la Araucanía: la aceptación del valor que tenía el papel de las actas. Este quizás sea un ejemplo marginal del uso generalizado del derecho indiano que hicieron los indígenas sometidos al gobierno colonial; es conocido por todos el rápido proceso de utilización de los mecanismos jurídicos que la Corona concedía a los indígenas. La concesión de mercedes a los descendientes de la nobleza prehispánica o los pleitos para retrasar el cumplimiento de la mita fueron algunas de las posibilidades brindadas a los indígenas de los que muchos pertenecían a culturas que también eran ágrafas. La razón más evidente por la cual los mapuches debieron aceptar la validez de los escritos españoles proviene de los cautivos que vivían en sus comunidades:

> De tal suerte que los indios de Osorno y Cunco que son fronterizos de los españoles de Chiloé, viendo que ni juramento ni palabra real se les cumplía, y que si daban la paz luego les maloqueaban con cualquier pretexto, tomaron por medio *pedir el sello real,* porque algunos españoles cautivos les habían dicho el respeto que se tenía al sello real (Rosales, 1670:198).

La larga convivencia fronteriza en la Araucanía debió de convencer a los indígenas del respeto a la legalidad escrita porque a principios del XVII, y de manera excepcional, ya exigían a Alonso García Ramón copias autentificadas de los pactos:

> suplicando al dicho Gobernador les hiciese cumplir con efecto las dichas proviciones y les mandase dar a cada regua un traslado auténtico de ellas para su defensa en todo tiempo (Autos de las Paces o perdón general hecho por el gobernador Don Alonso García Ramón. Parlamento de Paicabí, 20 de marzo de 1605).

Aunque no hemos encontrado constancia de más peticiones de este tipo, es posible que la asimilación del poder que entrañaba la escritura hubiera despejado los recelos de ser representados en la rúbrica de las actas por un misionero o intérprete, convirtiéndose en el paso previo a estampar su signo o cruz en señal de aceptación de lo escrito, como ocurrió con los caciques pehuenches en 1789.

Para el caso de las pampas no contamos con testimonios suficientes como para poder hilvanar el protocolo y la formalización de los parlamentos. Según Rómulo Muñiz, aquí también se produjo el habitual intercambio de chasques y mensajeros para acordar, lugar, día y tema de reunión (1931:90), pero no parece que los acuerdos estuvieran dirigidos por un protocolo tan rígido como el de la Araucanía.

Sin embargo, los acuerdos con las naciones de la Pampa sí se singularizaron por las perfectas exhibiciones de la caballería indígena cuyo fin era impresionar a los parlamenta-

rios hispanocriollos, así como las carreras a caballo, aullando y blandiendo sus armas, alrededor del campamento español con el fin de ahuyentar al *gualicho*. Los indígenas creían que este espíritu maligno, que podría acarrear la muerte, era portado por los españoles, sus regalos o los objetos con los cuales se realizaban los mapas topográficos (García, 1969: 466-469); la única manera de conjurarlo era mediante la realización de estas correrías a caballo o por el repetido disparo de los fusiles y cañones españoles. El piloto Pablo Zizur, durante la misión diplomática que realizó en 1781, consideró que esta ceremonia de conjuración del *gualicho* era garantía de la disposición a parlamentar de los indígenas (1973:74). Tampoco han trascendido actos simbólicos de los indígenas pampeanos de la misma categoría que los realizados en la Araucanía. Tan sólo el coronel García nos habla de que, en un viaje anterior al de 1810, *se habían quebrado lanzas y hecho las más solemnes amistades* (1969:339). Por lo que conocemos, el ritual indígena pampeano se redujo al estrechamiento o unión de manos entre indígenas y españoles, ocurrida en el tratado con los pampas en la laguna de la Cabeza del Buey (1790), o el acuerdo con Carripilún en 1806.

Al igual que los mapuches chilenos, las diferentes naciones de las pampas recibían regalos cuando se convocaban los parlamentos o viajaban a Buenos Aires para ratificarlos ante el Gobernador. Entre ellos concedían mucha importancia a los sombreros, uniformes y bastones de general, como elementos foráneos que representaban simbólicamente el poder militar español, así como a los cargos militares con los que los sucesivos gobiernos de Buenos Aires pretendieron atraerse aliados y establecer una jerarquía que, por la atomización del mundo indígena pampeano, era muy difícil de llevarse a cabo. Una prueba de ello es la concesión del título de *suprema autoridad de todos los indios que vivían al sur del Salado* que capituló el padre Stroebel con el cacique Cangapol en 1742. Por último, los pampas, ranqueles, tehuelches y pehuenches, que también compartían con los mapuches su falta de escritura, también reconocieron la validez e importancia del papel escrito porque no sólo accedieron a firmar en las actas de los parlamentos (los pehuenches en 1789 y 1805, y los pampas en 1770), sino que exigían a los comisionados del gobierno pasaportes firmados por el Virrey para poder viajar sin ser molestados a Buenos Aires para ratificar las paces o demostrar su adhesión a la Corona española:

> Que para prueba de todo les expidiese el Sr. Virrey un Pasaporte o Despacho a cada uno de los caciques y capitanejos,…., para que por ellos sean conocidos por vasallos leales de Su Majestad en todos sus dominios, y que lo pidiera a nombre o por parte de los que no eran. (Acta del Parlamento celebrado entre los ríos Diamante y Atuel, 185. Capítulo 12. Archivo General de Indias. Audiencia de Buenos Aires, Legajo 92).

No queremos dejar de referirnos a un elemento propuesto por el profesor Abelardo Levaggi para aclarar la regularidad cronológica de los parlamentos pampeanos y que contribuye a explicar la idiosincrasia diplomática indígena. Basándose en las experiencias de los virreyes Arredondo e Hidalgo de los Cisneros, Levaggi considera que las naciones indias le conferían mayor importancia al carácter personal del vínculo establecido en el parlamento que al institucional; por ello, cuando se cambiaba la titularidad del Virreinato, los indígenas solicitaban una entrevista con el recién nombrado para ratificar los acuerdos suscritos por sus antecesores (1995:727), explicación que podríamos hacer extensiva a la

Araucanía. El hecho de hacer prevalecer el carácter personal sobre el institucional dice mucho de la impronta indígena en la relación diplomática fronteriza. Es aquí donde encontramos la raigambre del vasallaje indígena hacia el Rey de España que se encargaron de demostrar y airear convenientemente en los parlamentos, pese al latente disgusto español, pero demostraron su lealtad a la Corona y al pacto suscrito en un momento militar y psicológicamente importante para la Corona, cuando los ingleses intentaron invadir la ciudad de Buenos Aires:

> venimos personalmente a manifestaros nuestra gratitud, no obstante que por nuestros diferentes enviados os tenemos ofrecido cuantos auxilios y recursos nos acompañan, hemos querido conoceros por nuestros ojos y llevamos el gusto de haberlo conseguido; y pues reunidos en esta grande habitación donde igualmente vemos *a nuestros Reyes,* en su presencia y no satisfechos de las embajadas que os tenemos hechas, os ofrecemos nuevamente reunidos todos los grandes caciques que veis, hasta el número de veinte mil de nuestros súbditos, todos gente de guerra y cada cual con cinco caballos; queremos sean los primeros a embestir a esos colorados que parece aún os quieren incomodar. (Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. Tomo II: 362-363. Citado por Levaggi, 1995:729. El subrayado es nuestro).

o las protestas de adhesión que hacen los pehuenches en el tratado de 1805:

> Asimismo piden y suplican que todos los puntos citados, tanto por parte nuestra como por la de ellos, se dé cuenta de todos al Excmo. Sr. Virrey de Buenos Aires y al Excmo. Sr. Presidente de Santiago de Chile para que no sólo lo hagan saber a todos los pueblos de sus menados, y los que en ellos mandan en su nación, sino también para *que lo hagan saber al Rey que es Padre de todos y que conozca que ellos son también sus Vasallos Fieles y Leales y que están en todo sugetos a obedecer no solamente a él sino a los que gobiernen en su nombre y para comprobación de la nueva alianza establecida en este Parlamento* y en reconocimiento de su fidelidad, lealtad y vasallaje al Rey…. (Archivo General de Indias. Audiencia de Buenos Aires, Legajo 92. El subrayado es nuestro).

Este vasallaje al Rey siempre fue exigido a los firmantes indígenas y los administradores borbónicos se cuidaron mucho de dejarlo bien ratificado, tal como hizo el propio virrey Sobremonte en una carta de aprobación del parlamento del río Diamante y Atuel con los pehuenches mendocinos (1805):

> Apruebo todo lo acordado en el Parlamento cuyo Papel original me incluye V. M. debiendo asegurar a los caciques y capitanejos concurrentes de sus ideas pacíficas dirigidas a su bien y al trato y correspondencia con los españoles como de la misma familia, infundiéndoles *siempre la de Vasallos de un mismo Soberano porque así conviene para fines ulteriores.* (Archivo General de Indias. Audiencia de Buenos Aires, Legajo 92. El subrayado es nuestro).

Bibliografía

Siglas utilizadas

AGI: Archivo General de Indias
ABA: Audiencia de Buenos Aires

ACH: Audiencia de Chile
BNS-MSM: Biblioteca Nacional de Santiago de Chile. Manuscritos Medina.
ANS: Archivo Nacional de Santiago de Chile.
CG: Colección Claudio Gay

ACTA
1665 «Acta levantada por el gobernador de Chile, don Francisco de Meneses y demás firmantes para proponer a los caciques que se nombran, las condiciones que se indican para hacer una paz duradera. Concepción, 9 de mayo de 1665», BNS-MSM, vol. 151. nro. 2996.

ACTA
1793 «Acta del Parlamento general celebrado en el campo de Negrete», AGI-CH, Legajo 189. 1793.

ACTA
1805 «Acta del Parlamento celebrado en la confluencia de los ríos Diamante y Atuel». AGI-ABA, Legajo 92.

ARTÍCULO
1781 «Artículos que han de observar las naciones de indios para que el Señor Virrey les conceda la paz, que por repetidas veces y con tanta insistencia solicitan, particularmente al presente por medio del cautivo Pedro Zamora y las dos chinas que con él vinieron, 2 de marzo de 1781», AGI-ABA, Legajo 61.

AUTOS
1605 «Autos de las paces o perdón general hecho por el gobernador Don Alonso García Ramón. Parlamento de Paicabí, 20 de marzo de 1605», BNS-MSM, vol. 118. f.5-9.

AVILA MARTEL, Alamiro de
1973 «Régimen jurídico de la Guerra de Arauco», *III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*: 325-337. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

BARROS ARANA, Diego
1884-1902 *Historia general de Chile.* Santiago, Imprenta Rafael Jover.

BOCCARA, Guillaume
1997 *Des Reche aux Mapuche: analyse d´un processus d´ethnogenèse (Changements et continuités chez les Indiens du centre-sud du Chili durant l´époque coloniale, XVIe-XVIIIe siècle).*Tesis Doctotoral, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales.

CANALS FRAU, Salvador
1953 *Las poblaciones indígenas de la Argentina: su origen, su pasado, su presente.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana..

CAPITULACIONES
1742 «Capitulaciones de las paces hechas entre los indios pampas de la Reducción de nuestra Señora de la Concepción, y los serranos, aucas y pehuenches,…», Real Academia de la Historia, Madrid. Colección Matalinares, vol. VIII: f.197.

CASANOVA, Holdenis
1989 *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII.* Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

CASANUEVA, Fernando
1982 «La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796», *Nueva Historia* 5: 5-30. Londres.

CARTA
1612 «Carta del padre Luis de Valdivia para el padre provincial Diego de Torres», BNS-MSM, vol. 110.
CARTA
1613 «Carta de Alonso García Ramón al Rey», en C.G Gay, *Historia física y política de Chile.* Documentos II: 265-280. París, 1864.
CRIVELLI, Eduardo A.
1991 «Malones: ¿Saqueo o Estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires», *Todo es Historia* 283: 6-32. Buenos Aires.
CRUZ, Luis de la
1969 «Viaje a su costa del Alcalde Provincial….. desde el fuerte de Ballenar-…hasta la ciudad de Buenos Aires», en Pedro de Angelis, *Colección de Obras y Documentos…..*, vol II: 45-389. Buenos Aires, Plus Ultra.
ENRICH, Francisco
1891 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile* (2 tomos). Barcelona, Imprenta de Francisco del Rosal.
ERIZE, Esteban
1989-90 *Mapuche,* nros. 1 y 3. Editorial Yepún. Buenos Aires.
EXPEDIENTE
1692. «Expediente del Parlamento de Yumbel», BNS-MSM, vol. 135.
FOERSTER, Rolf
1996 *Jesuitas y mapuches, 1593-1767.* Editorial Universitaria, Santiago de Chile,.
GARCÍA, Pedro A.
1974 [1810]. *Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del Sud de Buenos Aires.* Eudeba. Buenos Aires,.
1969 [1823] «Diario de la expedición de 1822 a los campos del sur de Buenos Aires, desde Morón…», en Pedro de Angelis, *Colección de Obras y Documentos…* vol IV: 445-617. Ed. Plus Ultra. Buenos Aires.
JARA, Álvaro
1961. *Guerre et société au Chili.* Paris, Institut des hautes études d'Amérique Latine.
JUNTA
Junta de los pehuenches de Malargue con el Comandante General de Armas y Frontera de Mendoza, Don Francisco José de Amigorena, 1 de junio de 1789. Archivo Histórico de Mendoza. Sección Colonial, Carpeta 29. Documento 27.
KORTH, Eugene H.
1968 *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700.* Stanford, Stanford University Press.
LÁZARO A., Carlos
1995 *La transformación sociopolítica de los araucanos (Siglo XVII).* Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
1996 «El reformismo borbónico y los indígenas fronterizos americanos», en A. Guimerá, ed., *El reformismo borbónico.* Madrid, Alianza Editorial: 277-292.
1997 *Las fronteras de América y los "Flandes Indianos".* Madrid, CSIC.
1999 «Parlamentos de Paz en la Araucanía y las Pampas: una visión comparativa (1604-1820)», *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 7. Buenos Aires.

LEON S., Leonardo
1982 «La Corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas», *Nueva Historia* 5: Londres.
1985 «La guerra de los Lonkos en Chile central, 1536-1545», *Chungará* 14: 91-114. Universidad de Tarapacá.
1990 *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas.* Temuco, Ed. Universidad de la Frontera.
1990 «El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique araucano», *Proposiciones* 19: 18-43. Santiago.
1992 «El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692», *Nütram* 30: 27-53. Santiago de Chile.
1993 «El Parlamento de Tapihue, 1774», *Nütram* 32: 7-57. Santiago de Chile.
1994 «Los araucanos y la amenaza de ultramar, 1750-1807», *Revista de Indias* 201: 313-354.

LEVAGGI, Abelardo
1992 «Muerte y resurrección del derecho indiano sobre el aborigen en la Argentina del siglo XIX», *Jahrbuch Für Geschichte Latinamerikas* 29: 181-193.
1993 «Los tratados entre la Corona y los indios y el plan de conquista pacífica», *Revista Complutense de Historia de América* 19: 81-91.
1995 «Tratados entre la Corona y los indios de la frontera sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo», *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Vol. 1: 695-764. México, UNAM.

LUCENA G., Manuel
1996 «El reformismo de frontera», en A. Guimerá, ed., *El reformismo borbónico.* Madrid, Alianza Editorial: 265-276.

MANDRINI, Raúl
1991 «Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense», *Boletín Americanista* 41: 113-136.
1993 «Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX): balance y perspectivas», *Anuario del IEHS* 7: 59-73. Tandil.

MÉNDEZ, Luz María
1982 «La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII», en S. Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*: 107-174. Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile.

MIRANDA B., José
1984 «Tratados de paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597-1875)», *Suplemento Antropológico* XIX (2). Universidad Católica. Asunción.

MUÑIZ, Rómulo
1931 *Los indios pampas.* Buenos Aires.

OBREGÓN, Jimena
1989 *Guerra y Paz entre los mapuches o araucanos de Chile: Guerras interétnicas y guerras intraétnicas a mediados del siglo XVII (1640-1655).* Mecanografiado.

OVALLE, Alonso de
1969 [1646] *Histórica relación del Reino de Chile.* Santiago de Chile, Universidad de Chile.

PALERMO, Miguel Ángel
1992 «La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial», *América Indígena* LI-1: 153-192. México.

PARLAMENTO
1770 «Parlamento celebrado entre Aucas y Españoles en el paraje denominado Laguna de los Huesos, 1770», en *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires*: 293-295.
PAZ
1989 «Paz de Casuatí entre el padre Stroebel y el cacique Cangapol que fija la frontera sur en el río Salado», en R. Tabossi, *Historia de la Guardia de Luján durante el periodo hispano-indiano*:18-22. Archivo Histórico Ricardo Levene.
PINTO, Jorge
1988 «Frontera, Misiones y misioneros en Chile y Araucanía (1600-1900)», en J. Pinto *et al.*, *Misioneros en la Araucanía 1600-1900.* Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
1996 «Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900», en J. Pinto, ed., *Araucanía y Pampa. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
POWELL, P.W.
1994 [1975] *La Guerra Chichimeca (1550-1600).* México, Fondo de Cultura Económica.
RAMÓN, Armando de
1961 «El pensamiento político social del padre Luis de Valdivia», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 64: 85-106. Santiago.
RAMOS GÓMEZ, Luis J.
1993 *Cristóbal Colón y los indios taínos (de octubre de 1492 a diciembre de 1494).* Valladolid, Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.
RELACIÓN
"Relación de lo sucedido en la jornada que el Sr. Marqués de Baydes… hiço en tierras de los enemigos". Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito 2371.
ROSALES, Diego de
«Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile», en Domingo Amunátegui, *Las encomiendas de indígenas en Chile.* Vol II: 183-251. Santiago de Chile.
1989 [1674] *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano.* Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
RUIZ ESQUIDE, Andrea
1993 *Los indios amigos en la frontera araucana.* Santiago de Chile, Dirección de Archivos y Bibliotecas.
SZASDI LEÓN BORJA, István
1991 «Guatiao, los primeros tratados de Indias», *Actas del IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano,* vol. I: 405-438. Madrid, Editorial Complutense.
TRATADO
1991 [1716] «Tratado de paz con los jefes pampas Mayupilquián y Yati», en R. Levene, *Historia de la provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos.* Vol. 1, p.129. La Plata.
TRATADO
1974 [1782] «Tratado de paz firmado por los caciques Cuyupulqui y Calpisqui», en Juan C. Walther, *La conquista del desierto.* Anexo 2. Buenos Aires, Eudeba.
VIGNATI, M. A.
1953 «Datos de Etnografía Pehuenche del Libertador José de San Martín», *Notas del Museo de la Ciudad Eva Perón. Antropología* 57. Mar del Plata.

VILLALOBOS, Sergio

1980 *Historia del pueblo Chileno (*3 vols). Santiago, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos.

1982 *Tres siglos y medio de vida fronteriza,* en Sergio Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía.* Ed. Universidad Católica, Santiago de Chile.

1989 *Los pehuenches en la vida fronteriza.* Ed. Universidad Católica, Santiago.

ZAPATER, Horacio

1992. *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia.* Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile,.

ZIZUR, Pablo

«Diario que yo don Pablo Zizur…. voy a hacer desde la ciudad de Buenos Aires hasta los establecimientos nuestros de la Costa Patagónica», *Revista del Archivo General de la Nación* 3: 65-116. Buenos Aires.

Capítulo X
LOS «ARAUCANOS» EN LAS PAMPAS (C. 1700-1850)

Raúl Mandrini
(Universidad Nacional del Centro, Tandil)
rman@fch.unicen.edu.ar
Sara Ortelli
(Universidad Nacional del Centro/ Colegio de México)

Para la etnología clásica argentina, y particularmente para los etnólogos de la Escuela Histórico-Cultural que dominaron casi sin discusión ese campo, el problema de la identificación de las distintas etnias y de sus niveles culturales se convirtió en el eje principal de las investigaciones sobre los grupos nativos de la región pampeana en el período posterior al contacto con los europeos. Imbuidos esos etnólogos de una concepción estática y esencialista de la etnicidad, los grupos étnicos se convirtieron en poco más «objetos» a los que, a partir de algunos datos aislados, se asignaban rótulos y rasgos culturales predeterminados que coincidían con los supuestos «ciclos culturales» a los que se pretendía asignarlos. Tal concepción llevó a largas y engorrosas discusiones sin salida en las que se perdieron de vista las realidades sociales a las que, supuestamente, se referían. Y particularmente, esa concepción ocultó la rica historia de esas sociedades y las profundas transformaciones que habían sufrido a lo largo del período.

En efecto, los grupos indios de la región pampeana, la Patagonia septentrional y la precordillera andina sufrieron profundos cambios durante el período que siguió al asentamiento hispano en las costas del Río de la Plata y en el interior del actual territorio argentino durante el siglo XVI. Los grandes cacicazgos que se constituyeron en el siglo XIX, verdaderas «jefaturas»,[1] que poco tenían en común con las bandas de cazadores-recolectores que los primeros europeos encontraron a su arribo a la región, fueron el resultado de un largo y complejo proceso histórico. Las transformaciones que se operaron en el desarrollo de tal proceso se vincularon, por una parte, con el impacto que tuvo el contacto con los españoles y, por otra, con los cambios derivados de las relaciones con las poblaciones de la Araucanía trasandina y la instalación de grupos de ese origen en las pampas, proceso que historiadores y antropólogos convinieron en llamar «araucanización» y que es el que ahora nos interesa.[2]

La presencia de elementos de origen trasandino en las pampas -advertida ya por observadores y viajeros que conocieron la región- fue puesta de relieve desde temprano por historiadores y antropólogos argentinos. Sin embargo, poco interesados los historiadores en la sociedad indígena y dedicados a estudiar especialmente la guerra fronteriza con el in-

dio, se limitaron a consignar la presencia de esos «araucanos» o *aucas*, como los denominaban comúnmente los documentos de época, asociando esa presencia en las pampas con el incremento de la actividad bélica que se registró en la «frontera interior», nombre dado a la frontera con el territorio indio, a partir del siglo XVIII y, especialmente, en el XIX.

El tema no corrió mejor suerte entre los antropológos: los arqueólogos, salvo excepciones, centraron su interés en los períodos más antiguos y en problemas vinculados al poblamiento temprano de la región, en tanto etnógrafos y antropólogos sociales volcaron sus esfuerzos al estudio de las comunidades indígenas actuales, dejando virtualmente en blanco casi tres siglos de historia; los etnólogos, especialmente aquellos vinculados a la Escuela Histórico-Cultural, manifestaron, en cambio, algún interés por el análisis histórico, pero su esfuerzo, congruente con sus posturas teórico-metodológicas, se orientó, como señalamos, hacia la identificación de las distintas etnias y sus niveles culturales, así como a la asociación de las mismas con las distintas corrientes de poblamiento en América (por ejemplo, Canals Frau, 1950 y 1973).

En este análisis tenían particular valor las fuentes históricas, especialmente aquellas que reflejaban la situación de la región antes, justamente, de lo que se convenía en llamar «araucanización». Pero la interpretación del proceso histórico por parte de estos etnólogos, enmarcada en una postura ultradifusionista, fue superficial y simplista. Aunque variando en los matices, la idea de una población de cazadores y recolectores pedestres convertidos luego en cazadores ecuestres por la incorporación del caballo, que combinaban la caza con el saqueo y el pillaje en las fronteras, se impuso contundentemente, aunque estas conclusiones contradecían a las propias fuentes de las que se habían nutrido.

La expansión araucana en las pampas fue encajada en tal esquema. Estanislao Zeballos[3], uno de los mentores intelectuales de la denominada «Conquista del Desierto», reconoció el fenómeno considerando que los grupos que ocupaban la región que se extendía de la cordillera al Plata, al sur de la línea de frontera, eran un desmembramiento de los araucanos de Chile, a los que denominó *aucas* (alzados, bravos). Al asentarse en las vastas llanuras situadas al este de los Andes, esos grupos habrían abandonado sus anteriores patrones de vida -agricultores aldeanos- para adoptar los hábitos «salvajes» de las llanuras.[4]

Esa imagen -un vasto territorio reducido a la categoría de desierto, una organización política y social limitada a la de bandas nómadas y una economía basada en el saqueo y la depredación- es una construcción del siglo XIX que contribuyó a justificar el avance de la sociedad blanca sobre la indígena y la desestructuración y desaparición de la última. Respondió a las necesidades de un proyecto político-económico que presuponía la pacificación del país, la consolidación del Estado y la construcción de la Nación; en tal contexto, el indio debía ser «domesticado» e integrado o, de lo contrario, exterminado (Quijada, 1999: 685-690).

En realidad, las discusiones que desde entonces se dieron entre los etnólogos acerca de la llamada «araucanización» no cuestionaron esa interpretación general del proceso, sino que giraron, más bien, en torno a algunos problemas particulares, como el de su antigüedad y, no desvinculado de éste, el del carácter que tal proceso asumió. Hay aquí dos tendencias bastante definidas: por un lado, quienes sostenían que la araucanización se desarrolló desde momentos muy tempranos[5] y se completó en el siglo XVIII; por otro, aqué-

llos que se inclinaban por una tardía araucanización, cuyas evidencias recién aparecían a fines del siglo XVIII.

Dentro de la primera línea podemos ubicar a etnólogos vinculados a la Escuela Histórico-Cultural, como Salvador Canals Frau (Canals Frau, 1935, 1946, 1950, 1973), que veía ya a principios del siglo XVIII una presencia significativa de población de origen trasandino en la región pampeana. Efectivamente, para estos etnólogos la presencia de nuevos elementos culturales no podía desvincularse de la llegada de nuevos estratos de población. En sus trabajos desarrollaron la idea de una sustitución étnica de la antigua población pampeana por los grupos originarios de la Araucanía que se establecieron al este de los Andes (Canals Frau, 1946: 762; 1973: 534-535).

Desde el otro extremo se planteó que, más allá de la incorporación de algunos elementos culturales, la antigua población cazadora local mantuvo con fuerza su presencia hasta una época relativamente reciente (Casamiquela, 1982: 25; 1992: 26-27).[6] Las evidencias de esta tardía «araucanización» de las pampas comenzarían a aparecer recién durante la segunda mitad del siglo XVIII (Cabrera, 1934: 101; Martínez Sarasola, 1992: 125-132). La discusión llevó a los investigadores interesados a una minuciosa búsqueda de argumentos de tipo lingüístico, cultural y racial, a un rastreo cuidadoso de la presencia o ausencia de determinados elementos culturales, o a un afanoso registro de menciones en las fuentes que sirvieran para probar una u otra posición.

Desde ambas partes pudieron recogerse argumentos en contra y en favor de cada tesis. Esto era posible porque la expansión araucana en las pampas fue larga y compleja y esa complejidad fue, justamente, lo que se perdió de vista. En realidad, bajo el término de «araucanización» se suelen englobar distintos procesos estrechamente vinculados, pero que no se deben confundir y que van desde la incorporación de elementos culturales trasandinos, por las poblaciones de la región, hasta el asentamiento masivo en ella de grupos mapuches.

1. Las relaciones interétnicas en el período prehispánico

A fines del siglo XVI, la región que analizamos estaba poblada por bandas de cazadores-recolectores sobre los que tenemos escasa información escrita (los europeos no penetraron por entonces en el territorio y su contacto con los indígenas fue periférico).

Gracias al trabajo de los arqueólogos sabemos que esas bandas basaban su subsistencia en la caza de guanacos y venados, a los que se agregaban especies menores como vizcachas, mulitas, y ñandúes, así como en la recolección de los huevos de este último y de semillas y raíces.

De un modo general, y más allá de variantes tecnológicas y estilísticas, estos cazadores-recolectores representaban un modo de vida generalizado en el territorio pampeano-patagónico. Organizados en pequeñas bandas, se desplazaban a pie y establecían sus campamentos junto a lagunas y cursos de ríos y arroyos de la región siguiendo itinerarios más o menos fijos determinados por la distribución de los recursos. Sin embargo, las investigaciones arqueológicas recientes parecen indicar que, al menos en algunas áreas, como en los valles de los grandes ríos patagónicos, algunos grupos pudieron alcanzar en el período tardío una relativamente alta densidad poblacional y un mayor nivel de complejidad socio-

política.[7] Estas poblaciones establecieron, además, extensas redes de intercambio, que incluían a los indígenas de la Araucanía, allende la cordillera andina.[8] Los pasos cordilleranos de la región, fáciles de atravesar, actuaron como vías de comunicación que posibilitaron contactos e intercambios informales cuya naturaleza exacta aún no podemos definir.

En efecto, los grupos que habitaban a ambos lados de la Cordillera de los Andes mantuvieron relaciones -quizá no permanentes ni estables- desde tiempos prehispánicos. Elementos culturales vinculados a culturas del actual territorio chileno -piezas de cerámica y pipas de tipo T invertida con doble boquilla, hachas y silbatos-, que se remontan a comienzos del segundo milenio y están vinculados al complejo Pitrén, fueron hallados en la zona cordillerana de Neuquén (Hajduk, 1981-82: 7-8; 1986: 25-26; Hajduk y Cúneo, 1997-98).[9] La existencia de tales contactos explicaría que Juan de Garay viera en 1582, en las cercanías de Cabo Corrientes, actual ciudad de Mar del Plata, indios con mantas tejidas que, según le informaron, provenían de Chile (Garay 1915: 87-88). Es probable que los grupos de allende la cordillera estuvieran interesados en obtener sal, productos de la caza del guanaco y del avestruz y piñones de araucaria.

2. La presencia europea y los cambios

El carácter de estos intercambios informales varió profundamente a partir de principios del siglo XVII, cuando quedaron enmarcados en un contexto histórico y económico diferente, producto de las relaciones que comenzaban a establecerse con los españoles asentados en el Río de la Plata. Como resultado de ellas, los indios de la región modificaron profundamente su economía, su estructura socio-política y sus patrones culturales.

En el aspecto económico, el impacto se manifestó en la adopción de bienes de origen europeo por parte de los indígenas y, fundamentalmente, en una nueva organización de su economía. El caballo, como se ha destacado con frecuencia, fue quizá el más importante de esos bienes, y los indígenas modificaron muchos aspectos de su vida y su cultura para adaptarlas a la actividad ecuestre. El caballo tuvo amplia aceptación entre los indígenas que pronto -quizá ya a comienzos del siglo XVII- lograron su completo dominio y lo utilizaban con habilidad y destreza (Palermo, 1989: 49-58). Los equinos ampliaron la posibilidad de desplazamientos y de carga, modificaron las formas de obtener el alimento permitiendo la realización de grandes cacerías -las «boleadas»-, en las que la boleadora y la lanza larga reemplazaron al arco y la flecha, difíciles de usar desde un caballo al galope. Enriquecieron la dieta y proporcionaron importantes materias primas a los artesanos, como el cuero, las cerdas y crines, los nervios y tendones y los huesos. El caballo se convirtió además en preciado artículo de trueque y fue usado como medida de valor en los intercambios (Gotta, 1993).[10]

Pero es engañoso y erróneo reducir la influencia europea al caballo. Ovejas y vacas, mulas y cabras llegaron a tener gran importancia económica (Palermo 1989: 58-71) y las primeras se convirtieron en un recurso esencial que proveía lana a las tejedoras indias. También se incorporaron a la vida indígena las harinas obtenidas de cereales europeos, los instrumentos de hierro, los licores y aguardientes, el azúcar, la yerba mate, el tabaco, muchos adornos y prendas de vestir europeas.

Muchos de los nuevos bienes adquirieron pronto un alto valor simbólico. El caballo se incorporó a las costumbres y ceremonias indígenas: formaba parte importante de las compras de esposas y en las compensaciones por homicidio, y ocupaba un lugar destacado en ofrendas y sacrificios funerarios, ceremonias rituales y diversiones. Los licores y aguardientes europeos desplazaron a la chicha nativa. Las chaquiras (cuentas de vidrio), ciertas prendas europeas (como las chupas y los sombreros) y las espadas y bastones alcanzaron gran valor como elementos de prestigio.

Empero, este proceso tuvo una consecuencia más importante que la simple incorporación de bienes. Su utilización por parte de los indígenas se incrementó con rapidez pasando a convertirse en elementos esenciales de la vida cotidiana, generando una creciente demanda. Tal situación planteaba a los grupos indios un serio desafío puesto que muchos de esos artículos eran imposibles de conseguir o fabricar en territorio indio y debían obtenerse mediante intercambios con los cristianos o, para los grupos situados lejos de las fronteras, por trueque con otros indios que actuaban de intermediarios.

Como resultado, y aprovechando seguramente antiguas vías de comunicación, una extensa red de circulación comenzó a vincular las distintas regiones del territorio indígena y a éste en su conjunto con las áreas controladas por los europeos, acentuando la dependencia de cada grupo respecto de los otros y de la sociedad blanca. La situación estimuló entre los indígenas la obtención o producción de bienes estimados por los cristianos a fin de canjearlos en las fronteras. El ganado constituyó, en este sentido, un recursos fundamental para el mantenimiento de esa red de intercambios y a él se sumaron muy pronto los textiles provenientes de la Araucanía, cuya presencia en las pampas debió ser antigua, como lo sugiere la mencionada carta de Juan de Garay.

3. Ganado y circuitos comerciales interétnicos

Inicialmente, a lo largo del siglo XVII, la incorporación del caballo y el uso de ganado europeo por los indígenas se basó en el aprovechamiento del numeroso ganado cimarrón y, siendo la población india relativamente poco numerosa, su presión sobre tales recursos no debió ser muy fuerte. La mayor demanda venía entonces desde la Araucanía, donde los mapuches requerían cada vez más caballos -y también hombres- en su enfrentamiento con la sociedad colonial chilena (León, 1991: 22-24; Boccara, 1998).

Sin embargo, a fines de ese mismo siglo y durante las primeras décadas del siguiente, junto al crecimiento de la demanda de animales tanto en la sociedad colonial como en la indígena, se manifestaron indicios muy claros de extinción del ganado cimarrón, proceso que, pese a algunas épocas de recuperación, se agravó, como tendencia general, a lo largo del siglo, obligando a modificar los patrones de actividad económica (Mandrini, 1988: 74; León, 1991: 27-31). Los grandes circuitos ganaderos quedaron pronto establecidos creciendo la competencia con los blancos en la llanura bonaerense a medida que se acentuaba la extinción del ganado cimarrón provocada, entre otros motivos, por las matanzas indiscriminadas efectuadas por los vecinos de Buenos Aires y otras ciudades del interior para obtener cueros.

El robo de ganado en las fronteras fue una respuesta a la situación. Se produjeron frecuentemente ataques e invasiones violentas e irregulares contra los poblados, en las que

MENDOZA
SAN LUIS
SANTIAGO
R. Paraná
BUENOS AIRES
Río de la Plata
R. Quinto
R. Salado
RANQUELES
PEHUENCHES
R. Atuel
R. Chadi-leuvú
PAMPAS
Tandilia
CONCEPCION
R. Colorado
Salinas Grandes
Ventania
R. Bío Bío
MAPUCHES
R. Neuquén
R. Negro
VALDIVIA
HUILLICHES
R. Limay
TEHUELCHES
CARMEN DE PATAGONES

LOS INDIGENAS PAMPEANOS HACIA 1800

Referencias:
Fronteras coloniales hacia 1800
Actual límite entre Argentina y Chile
Principales rutas ganaderas en territorio indio

participaban «conas» de diferentes parcialidades de ambos lados de la cordillera. Estas actividades, ya iniciadas a fines del siglo XVII, alcanzaron particular virulencia a mediados del XVIII, siendo numerosos los testimonios de tales incursiones en las fronteras de Buenos Aires, Mendoza y Córdoba que, además de ganado, se llevaban cautivos -especialmente cautivas- y cuantos bienes quedaran a su alcance. El indio, hasta entonces «cazador de ganados», se convirtió -como señala León (1991)- en «guerrero y maloquero».

Empero, con el tiempo, algunos grupos desarrollaron una estrategia distinta frente a la desaparición del ganado cimarrón, cuyos resultados se vieron a más largo plazo. Tal estrategia consistió, allí donde las condiciones del medio lo posibilitaban, en el desarrollo de un modelo económico volcado a la cría especializada de ganados: fue el caso de las tierras del sur-suroeste bonaerense, específicamente las comprendidas entre las sierras de Tandil y Ventana, quizá la zona más rica en pastos de toda la región, donde se desarrolló una economía de carácter pastoril, altamente especializada para la época, y vinculada al vasto circuito mercantil ganadero con Chile (Mandrini, 1988; 1991 y 1994a; Mazzanti, 1994). Un segundo núcleo de economía pastoril se desarrolló entre los pehuenches cordilleranos: las fuentes atestiguan la importancia de los ganados para esas poblaciones, el carácter de tal actividad y los intercambios regulares que mantenían con las poblaciones chilenas (Biset &Varela, 1990 y 1991; Mandrini, 1991: 120-121; Villalobos, 1989: 78-79).

Ahora bien, una consecuencia fundamental de las relaciones cada vez más estrechas entre la sociedad indígena y el mundo colonial fue, como señalamos, la creciente interdependencia entre los distintos grupos indios y la sociedad blanca, así como la formación simultánea de una extensa red de intercambios que pronto adquirieron un definido carácter mercantil. Esta red de circulación tuvo como fundamento la consolidación de un vasto circuito vinculado al movimiento de ganados que conectaba a la región pampeana con el mercado chileno a través de los pasos andinos.

Ese comercio comenzó a desarrollarse a lo largo del siglo XVII -usando rutas de contacto más antiguas- y se consolidó en el XVIII, cuando las grandes rutas mercantiles quedaron sólidamente establecidas. Al mismo tiempo, el comercio fronterizo en Buenos Aires se afianzaba definitivamente a lo largo del siglo. Pequeñas partidas de indios cruzaban regularmente la frontera para ir a intercambiar sus productos en la ciudad y mercachifles blancos se aventuraban hasta las tolderías para realizar sus negocios (Mandrini, 1991: 124-128; 1994a: 63-72; Palermo, 1994b). En suma, el indio se convirtió también en «pastor y comerciante», aunque sin dejar de ser «guerrero y maloquero» si las circunstancias lo requerían.

Estos cambios económicos que se operaron entre los indígenas pampeanos se reflejaron en una paulatina complejización a nivel socio-político, que determinó procesos de diferenciación social, de acumulación de riqueza y concentración de poder y, si bien estos desarrollos alcanzaron su máxima expresión con la formación de los grandes cacicatos de mediados del siglo XIX, las evidencias de su génesis aparecen ya en las fuentes de mediados del XVIII (Mandrini, 1994a: 72-73; 1997a; 2000; Ortelli 1996: 208-212).

En esta etapa que se extendió hasta las primeras décadas del siglo XIX el interés de los mapuches se centró, fundamentalmente, en la riqueza ganadera de la región pampeana, consolidándose el flujo, más o menos estructurado en un circuito ganadero, de animales hacia Chile. En el marco de esta transformación del carácter de los contactos, los des-

plazamientos de indígenas de la Araucanía hacia las pampas pueden explicarse a partir de su interés por obtener ganados y, más tarde, por controlar de manera cada vez más directa los circuitos que se iban consolidando. En este marco comienzan a evidenciarse los efectos de aquel proceso que se llamó «araucanización».

4. Las etapas de la «araucanización»: transferencias y migraciones

Los contactos con la Araucanía, como vimos, se remontan a tiempos prehispánicos, aunque su carácter cambió a partir del siglo XVII, cuando el interés de los mapuches se centró en la riqueza ganadera de las pampas. Fue ésta la base sobre la que se conformaron y consolidaron los grandes circuitos ganaderos de la pampa y se fueron estrechando los vínculos y contactos entre esas poblaciones.

En efecto, si la arqueología aporta testimonios de esas relaciones, la documentación escrita testimonia, durante el siglo XVII, la presencia creciente de indios de allende la cordillera en las pampas, así como las comunicaciones que mantenían con los grupos pampeanos. Estos hechos no dejaron de preocupar a las autoridades coloniales y a los vecinos de Buenos Aires y de la campaña circundante, aun cuando las relaciones con los grupos indios vecinos transcurrieran por un período de relativa paz. Tal preocupación se relacionaba más bien con el efecto que tales contactos podrían tener al oeste de la cordillera (Mandrini, 1994a: 49 y 1997b: 25-26). La presencia de estos indios al oriente de los Andes comenzó a adquirir regularidad a partir de comienzos del siglo XVIII y, aunque por lo general obtenían los animales deseados de los indios de la pampa, principalmente a cambio de tejidos, armas y objetos de metal, no desdeñaban realizar incursiones de caza de ganado cimarrón -a veces incluso robarlo en la frontera- retornando luego a sus tierras.

Como consecuencia de la intensificación de los contactos, se fueron operando procesos de cambio cultural, cuyo aspecto más evidente fue la incorporación de una serie de elementos culturales araucanos por los grupos ubicados al este de los Andes. El proceso, al acentuarse, determinó que los grupos involucrados comenzaran a presentar, en general, una imagen más homogénea. Los primeros grupos que, posiblemente, sufrieron estas influencias fueron los pehuenches cordilleranos, los que luego jugaron a su vez un papel importante en su paulatina extensión hacia las pampas y norpatagonia.

Se trataba de una serie de elementos, sin duda conocidos en la región desde antaño, que pronto fueron muy apreciados por los indígenas pampeanos. El caso más notorio fue, en esa época, el de los ponchos y mantas de origen araucano, que adquirieron un alto valor. Su presencia -en muchas oportunidades los indígenas los llevaban a vender en Buenos Aires- alertaba a las autoridades sobre los contactos entre las distintas etnias y constituía una prueba de las intensas relaciones de los grupos bonaerenses con los «indios de tierra adentro».[11]

Este proceso de influencia cultural se fue generando a través de los contactos con grupos que incursionaban en las pampas, pero retornaban a Chile, o de intermediarios -como los pehuenches cordilleranos- cuya ubicación estratégica sobre las laderas de los Andes les permitía una activa participación en el comercio a distancia. Pero, conforme las fuentes disponibles, nada indica que se produjeran durante esta etapa asentamientos permanentes importantes de grupos trasandinos en el actual territorio argentino.

Esos movimientos tempranos, en efecto, involucraron sólo a pequeños grupos que se asentaban en las áreas cercanas a la cordillera, generalmente en forma temporal. Otras veces, algunos grupos se infiltraban lentamente por los ríos Negro, Colorado, Neuquén y Limay, instalándose en el camino de los maloqueros para ejecer un control más directo sobre puntos estratégicos, aquéllos donde había aguadas o buenos pastos. La consolidación de las rutas debió incidir, sin duda, en el desarrollo de núcleos de población estable en algunos de esos puntos, donde debieron convivir grupos e individuos de distinto origen (Berón & Migale, 1991; Berón, 1999).

La presencia de estos grupos al este de los Andes contribuyó, además, a conformar una extensa red de vínculos, generados a partir de las relaciones de parentesco que fueron uniendo a etnias asentadas a ambos lados de la cordillera, de la conformación de matrimonios interétnicos y de los intensos procesos de mestizaje entre la población existente y los grupos llegados posteriormente (Ortelli, 1996: 206-207). Estos mecanismos debieron jugar un papel fundamental en la «araucanización» de la región.

El carácter de las relaciones entre las poblaciones de ambos lados de la cordillera cambió, sin embargo, a partir de fines de la década de 1810, cuando grupos más numerosos atravesaron la cordillera y se asentaron, en forma más estable, al este de los Andes. Los determinantes de esta migración deben buscarse, principalmente, en el rompimiento del equilibrio mantenido durante más de un siglo entre las autoridades coloniales chilenas y los indígenas. Tal ruptura era el resultado directo del proceso revolucionario iniciado en 1810.

En efecto, si al principio los grupos nativos de la Araucanía permanecieron en paz, después de la batalla de Maipú, en 1818, y de la persecución llevada a cabo por las fuerzas revolucionarias contra los restos del ejército realista que se retiraba en desbande hacia Concepción, mapuches y pehuenches comenzaron a alterarse. Para fortalecer sus posiciones, tanto los jefes realistas como los revolucionarios buscaron atraerlos, incorporando contingentes indígenas a sus tropas. Se inició así la llamada «guerra a muerte» que se extendió por tres años con todo tipo de brutales crueldades (Varela & Manara, 2001).

En tales circunstancias, algunos caciques que permanecieron neutrales y grupos vencidos que buscaban escapar a las represalias emigraron hacia las pampas. Importantes contingentes -varios caciques con sus guerreros y familias- se establecieron entonces en esta región. La presencia de estos grupos en las llanuras alteró el equilibrio político entre las comunidades de la región estimulando la competencia por el control de tierras y recursos e impulsando un crecimiento de la violencia interindígena, estimulada además por la autoridades criollas (Ratto, 1998; Villar, 1998; Villar & Jiménez, 1996; 1997 y 2001).

Este momento, alrededor de 1820, no sólo marcó el comienzo de un período diferente en las relaciones entre los indígenas de la Araucanía y los de las pampas, sino también entre la sociedad indígena y la criolla en el Río de la Plata. En efecto, las transformaciones de la política económica de la elite porteña, volcada ahora a una ganadería extensiva vinculada al comercio internacional, dio lugar a la expansión territorial de la provincia de Buenos Aires a expensas de las tierras indias y a una competencia cada vez más acentuada entre ambas sociedades por el control de tierras y ganados que se tradujo en un aumento de la guerra y la violencia fronterizas.

A partir de este momento, y hasta mediados del siglo, se consolidó el proceso de cambio cultural que venía operándose en el mundo indígena desde tiempo atrás. La incorporación de elementos culturales mapuches por las poblaciones pampeanas -incluida la generalización del uso de la lengua araucana- había creado un marco cultural propicio para el establecimiento de grupos de allende la cordillera, ya que los grupos que migraron encontraron una pampa «culturalmente araucana» y un complejo entramado de relaciones. La presencia permanente de grupos cordilleranos y trasandinos desde las primeras décadas del siglo XIX profundizó y generalizó esa «araucanización». El proceso culminó a mediados de ese siglo con la formación de una vasta unidad lingüística y cultural, al sur de la línea de fronteras, que se prolongaba hasta el Pacífico en la Araucanía.

5. Procesos de transferencia y adopción

En el desarrollo del proceso histórico que hemos reseñado, y vinculado al carácter de las relaciones entre las poblaciones de ambos lados de la cordillera, el período que abarca centralmente todo el siglo XVIII resulta crucial para la comprensión global del proceso. En esa etapa, el rasgo dominante no fue la migración, sino la incorporación por parte de las poblaciones pampeanas de un conjunto de elementos foráneos, «araucanos», pero también europeos. Y los indígenas de las pampas no fueron, como suelen presentarlos los enfoques difusionistas, sólo pasivos receptores.

La sociedad indígena pampeana sufría, como vimos, un profundo y rápido proceso de transformaciones de su estructura económica y social que llevó, por un lado, a una creciente interdependencia entre los grupos ubicados a ambos lados de la cordillera y, por otro, a una diferenciación y complejización de la estructura socio-política de los grupos locales. Así, el proceso de cambio cultural y la incorporación de bienes de origen mapuche al este de los Andes no puede ser explicado fuera del contexto de tales transformaciones.

Además del mapudungun, cuyo uso -inicialmente como «lengua franca»- se generalizó con bastante rapidez, fueron incorporados por las poblaciones ubicadas al este de los Andes una serie de elementos culturales de origen mapuche, tanto materiales como simbólicos. Entre los materiales se encuentran elementos y técnicas de carácter más bien utilitario y práctico que, como las del cultivo, introducidas desde la Araucanía, tuvieron una amplia difusión en la región y contribuyeron a transformar algunos aspectos de las formas de producción de estas sociedades (Mandrini, 1987).

La incorporación de bienes simbólicos -como objetos de plata y tejidos-, o de las técnicas para producirlos, contribuyó, en cambio, a consolidar y legitimar el proceso de diferenciación social. A estos bienes mapuche se sumaron otros de origen español que jugaron el mismo papel[12] y, al mismo tiempo, se fueron configurando una serie de ceremoniales que expresaban el prestigio de algunos jefes y grupos, - por ejemplo, las reglas protocolares, los entierros diferenciales, la práctica del *sutee* o la posición que fueron adquiriendo los caciques en las ceremonias religiosas (González, 1981; Mandrini, 1992; 1997a y 2000).

Así, hasta principios del siglo XIX, la incorporación de elementos culturales mapuches aparece ligada, fundamentalmente, al proceso de diferenciación de las sociedades pampeanas y se opera a través de mecanismos diferentes de la migración, entre los que podemos mencionar la intensificación de las relaciones de intercambio entre los grupos, el es-

tablecimiento de redes de parentesco y las necesidades derivadas de la transición hacia la conformación de sociedades de jefatura.

Las transformaciones que se operaron, los rasgos culturales novedosos que aparecieron y la adopción de una serie de elementos de origen alogen -en la medida en que adquirieron el status de elementos simbólicos que contribuían a reforzar los procesos socio-políticos en marcha- sugieren que el período que comprende la segunda mitad del siglo XVIII y las tres primeras décadas del XIX, puede ser definido como aquél en que surgieron y se consolidaron los rasgos básicos de las sociedades de jefatura. Es este, justamente, el momento en que se intensifica y acelera la incorporación de elementos culturales mapuches en las llanuras.

6. Textiles, platería …: el proceso de diferenciación socio-política

Aunque la información disponible sobre esta primera etapa es escasa, los testigos no dejan de señalar muchos de los rasgos más destacados del proceso. Uno de sus aspectos más evidentes era la exhibición de determinados adornos en el vestuario que reflejaban el status de los individuos más importantes. La presencia de objetos de metal y plumas en la vestimenta, o en los atavíos de los caballos de los caciques y caciquillos, era un símbolo de prestigio y de riqueza, como, así también, el uso de ponchos y mantas tejidas, que se fueron imponiendo paulatinamente a las pieles. A mediados del siglo XVIII, estas manifestaciones ya eran visibles entre los indígenas pampeanos. La información que aportan los misioneros jesuitas Tomas Falkner (1774) y José Sánchez Labrador (1936), entre otros, no deja lugar a dudas.

La exhibición de objetos de metal y, en especial, su profusión en el vestuario de los caciques, era la más clara demostración de su riqueza y prestigio. Al parecer, hacia mediados del siglo XVIII casi todos los metales llevaban implícita la idea de prestigio, aunque algunos eran más valiosos que otros: el bronce, por ejemplo, era más preciado que el hierro; también aparece regularmente el uso de latón o lata y, eventualmente, de plata. Sin embargo fue este último el que luego fue adquiriendo una importancia fundamental, imponiéndose a los demás metales. Así, quienes a comienzos, del siglo siguiente visitaban las distintas tolderías se referían con insistencia a lugar destacado que tenían los objetos de plata.

Las prendas tejidas, además de su valor económico como bienes de uso y de cambio, también comenzaron entonces a funcionar como elementos simbólicos de prestigio. Contamos con dos testimonios -uno muy temprano, de 1714 y otro de 1786- sobre el intercambio ritual de piezas textiles entre blancos e indios como una manera de comenzar negociaciones o «abrir el trato» (Garavaglia, 1987: 57). Paulatinamente, las prendas textiles fueron reemplazando a las confeccionadas con pieles o cueros. Así, Falkner parece asombrarse del valor que los indígenas otorgaban en los intercambios a los paños europeos en relación con las pieles.

Estos elementos se incorporaron también al universo religioso y ceremonial pampeano. Por ello, no extraña que muy pronto pasaran a formar parte de las ofrendas funerarias, marcando el prestigio diferencial de ciertos individuos: las tumbas de los caciques comenzaron a ostentar ricas ofrendas que incluían textiles y objetos de metal, además de

un importante número de animales sacrificados -caballos y perros- y, más tarde, incluso personas.[13]

No es fácil determinar el momento en que comenzó en las tolderías pampeanas la producción de textiles y platería usando técnicas de origen araucano. La platería se convirtió quizá en la actividad más prestigiosa, y en el siglo XIX era practicada incluso por algunos caciques que tomaron, con orgullo, el apodo de «platero». La belleza del diseño y la calidad de ejecución de las piezas de plata es todavía visible en ejemplares que se conservan en los museos (Mandrini, 1994b: 18-19; Ortelli, 1996: 212-213).

Pero fue la actividad textil la de mayor impacto y significación.[14] El tejido aparece claramente ligado al proceso de influencia «araucana» sobre las pampas y la presencia de prendas provenientes de allende los Andes al oriente de la cordillera es, como señalamos, muy temprana. Sin embargo, al menos hasta mediados del siglo XVIII, la práctica del tejido no parece estar desarrollada entre los grupos de las pampas. Los ponchos o «camisetas» -como se mencionan en algunas fuentes- provenían en su mayor parte de la Araucanía, de donde los traían los serranos y pehuenches o los mismos mapuches que incursionaban en las pampas para intercambiar ponchos por ganados, sal, aguardiente y otros objetos.

De todos modos, la actividad textil era ya importante para los indios a comienzos del siglo XIX, y seguramente se acrecentó a partir de la llegada masiva de contingentes mapuches luego de 1820. La producción textil no sólo permitía satisfacer las necesidades de subsistencia sino que dejaba excedentes que eran comercializados en las fronteras, ya que por su excelente calidad los ponchos pampas eran muy apreciados por los españoles (Garavaglia y Wentzel, 1990: 218). La importancia de la tejeduría explica la cantidad y calidad de los rebaños de ovinos que pastaban en torno a los toldos indios (Mandrini, 1988: 76-78).

En síntesis, la presencia al este de la cordillera de prendas tejidas y de objetos de plata -dos elementos fundamentales en el proceso de «araucanización»- aparece estrechamente ligada a procesos locales de transformación y complejización económica y socio-política. La incorporación de estos bienes culturales contribuyó a consolidar los procesos de diferenciación social y concentración de riqueza y poder que se estaban operando entre los grupos indígenas de la región.

La acumulación de riqueza -representada en la posesión de objetos de plata y de tejidos, de ganados y mujeres- se vinculaba a la concentración del poder, en la medida en que permitía a los caciques tener a su cargo un séquito de «mantenidos», «agregados» o «arrimados», que representaban un importante apoyo político en las juntas y parlamentos. Esta concentración permitía, además, incrementar la capacidad de redistribuir, función que redundaba en un mayor prestigio y era utilizada para asegurar lealtades y consolidar jerarquías.[15]

Diferentes mecanismos permitían a los indígenas -en especial a jefes y caciques- acceder a la posesión de tales bienes. Uno de los más importantes derivaba directamente de los intercambios realizados con los grupos indígenas cordilleranos y trasandinos a los que proveían de ganados. No menos desdeñables eran, en el caso de los caciques, los regalos que les entregaban las autoridades coloniales y criollas a cambio de su lealtad y amistad, así como los rescates entregados por los blancos a cambio de la liberación de cautivos. Por último, especialmente en tiempo de guerra, la apropiación de tales bienes durante los malones se convertía en el medio más generalizado de obtenerlos.

A lo largo del siglo XVIII, las nuevas condiciones económicas, al hacer cada vez más fluidos los contactos entre grupos, generando relaciones más profundas de interdependencia, favorecieron la incorporación de bienes culturales y la generalización de su utilización. Al mismo tiempo, la creciente presencia de individuos y grupos mapuches en la región y el aumento de los matrimonios interétnicos generaron la formación de amplias redes de parentesco que relacionaban a los grupos de ambos lados de los Andes. De este modo, los grupos que migraron huyendo de la guerra de la independencia en Chile -recién entonces podemos hablar de la llegada de grupos numerosos- encontraron una pampa «culturalmente mapuche».

7. Conclusión

Las interpretaciones tradicionales del proceso de araucanización parecían estar de acuerdo en que la expansión de los indígenas chilenos en las pampas, más allá de las diferencias en cuanto a su antigüedad o su carácter, había tenido efectos significativos sobre las poblaciones involucradas. Por una parte, se reconocía el aporte mapuche a la región, ante todo su lengua, pero también costumbres, elementos culturales, creencias y ceremonias religiosas, cuyo inventario realizaron distintos autores (Zapater, 1982). Pero, al mismo tiempo, se afirmaba que esos indios, sedentarios y agricultores en su país de origen, se convirtieron, bajo el influjo del medio pampeano y en contacto con las antiguas poblaciones, en cazadores, criadores de ganado y depredadores nómadas.

Esta interpretación tiene sus consecuencias. Por un lado, el «difusor» termina convertido en «difundido», pues, en última instancia, los indígenas trasandinos habrían sido influidos por el modo de vida de las pampas. De esta contradicción, unida a la pérdida de vista del proceso en general, surge el marcado acento que -explícita o implícitamente- se pone sobre el aspecto biológico y lingüístico: el aporte más relevante de los mapuches a los pueblos de las pampas sería el «sanguíneo», acompañado por el uso generalizado de la lengua.

Sin embargo, un análisis más cuidadoso revela que los hechos fueron más complejos. El análisis más profundo de la economía indígena obliga a abandonar viejas ideas, dejando de lado definitivamente la calificación de «depredatoria» que se le ha adjudicado (Mandrini, 1994b). Por el contrario, abarcaba un amplio espectro de actividades (pastoreo en diversas escalas, caza, agricultura, recolección, producción artesanal) combinables en diferentes grados y formas lo que le otorgaba una excepcional adaptabilidad. También debe ser abandonada la idea del nomadismo de los indígenas de las llanuras argentinas. La población india estaba asentada en parajes bien determinados, donde la presencia de pastos, agua y leña hacía posible su supervivencia y algunos lugares -las tierras vecinas a las sierras del sur bonaerense, los valles del oriente de la actual provincia de La Pampa, el monte de caldén y los valles cordilleranos- fueron centros de asentamiento de importantes núcleos estables de población. Incluso se han reconocido diferentes tipos de asentamientos (Nacuzzi, 1998: 199-204). Así, la alta movilidad de los indígenas, determinada principalmente por la circulación de los ganados, no debe confundirse con nomadismo.

En suma, el proceso de «araucanización» se desarrolló por mecanismos mucho más profundos y complejos de lo que tradicionalmente se ha reconocido. La tesis demasiado

simple de la sustitución étnica, o la idea de una transformación de la base económica de los indígenas emigrados a las pampas no parecen corresponder a la realidad etnográfica, tal como ella emerge de la documentación existente. Al mismo tiempo, aquellos análisis que se sitúan fuera de un marco más general que contemple e intente explicar el conjunto de transformaciones sociales y culturales que sufrió la región a partir del siglo XVI, no podrán superar el nivel de la descripción y enumeración de rasgos, sin explicar de qué manera se insertaron y cómo se integraron en las poblaciones pampeanas.

Tenemos hoy en claro que las estructuras sociales y políticas del mundo indígena eran muy complejas. Procesos de diferenciación social, de acumulación de riqueza, de formación de grandes unidades políticas (los cacicatos), de concentración de autoridad en los grandes caciques (como Calfucurá, Mariano Rosas o Shayhueque, por ejemplo) se operaron entre los siglos XVIII y XIX; aunque algunos aspectos de este desarrollo no nos son aún bien conocidos, el proceso es, en sus líneas generales, indiscutible (Mandrini, 1992).

Este reconocimiento, incompleto aún, de las realidades etnográficas, contituye un paso fundamental para separar y distinguir de ellas a los componentes ideológicos que participaron en la construcción de las imágenes que se forjaron del mundo indígena. La idea frecuentemente expresada de una población indígena pampeana como esencialmente diferente de la de la Araucanía chilena no parece corresponder -como bien planteaba Martha Bechis hace ya algunos años- a las realidades etnográficas sino que está estrechamente ligada al proceso histórico de constitución de los estados nacionales en la Argentina y Chile y al lugar que cada uno asignó a la población indígena (Bechis, 1984: 53-54). En Chile, el indígena, más allá de su inserción real del Mapuche contemporáneo, pasó a formar parte de la identidad nacional; en la Argentina, la población indígena fue exterminada y marginada, y su recuerdo borrado de la historia.

Notas

1 Aunque haya marcado un paso importante para modificar tal concepción, que pareció inicialmente prometedor el intento de Nacuzzi (1998) no resulta muy convicente. Su análisis queda limitado a un caso muy puntual y acotado y la solución de descalificar las denominaciones étnicas y la misma existencia de esos grupos étncios como tales por considerarlos meros rótulos aplicados por los europeos resulta algo simplista y tampoco de respuesta al problema.

2 La caracterización de tales unidades políticas como jefaturas («chiefdoms») nos parece la más adecuada conforme la información brindada por nuestras fuentes. La incorporación de la categoría de jefatura al campo de la antropología política es relativamente reciente y falta aún avanzar en la definición del concepto, en la precisión de sus rasgos fundamentales y, sobre todo, en la determinación de los factores causales que determinan su surgimiento. En buena medida, los problemas para una definición precisa derivan de la variedad y multiplicidad de sus formas históricas y los debates más recientes se han orientado justamente hacia el tema de la variabilidad más que a la discusión de problemas evolutivos (Earle, 1987; 1991). Las jefaturas son, ante todo, formas socio-políticas y, en tanto tales, se diferencian de las sociedades estatales. La definición mínima propuesta por Carneiro (1981: 45) es un punto de partida útil. Tiene en cuenta dos elementos que implican niveles distintos de decisión política: a) una unidad política autónoma multicomunitaria, esto es, un agregado de comunidades, villas o aldeas cuyos jefes representan el nivel inferior de decisión; y b) la presencia de una jefatura permanente ejercida por el jefe de la comunidad dominante, sobreimpuesta a las otras, y que marca el nivel superior de decisión. A estos elementos fundamentales se añaden otros, como ser: c) la presencia de una jerarquía de rangos tanto entre comunidades como entre individuos, determinada -o justificada- por la distancia genealógica respecto del jefe principal

y que se manifiesta, políticamente, en los distintos grados del ejercicio del poder; y d) el poder se apoya esencialmente en la figura del jefe - de allí el conjunto de normas llamadas suntuarias de que se lo rodea- y carece de mecanismos formales de coacción y del uso legítimo de la fuerza, elementos característicos del Estado. Otros elementos que a menudo se involucran -dimensiones de la jefatura, grados de cohesión interna, formas y mecanismos concretos de ejercicio del poder- dependen de condiciones y situaciones específicas que deben ser estudiadas en cada caso particular. La explicación del origen de las jefaturas, vinculada a la aceptación de un modelo evolucionista de las formas políticas, se ha orientado a establecer su lugar en ese modelo y a determinar el motor de tal proceso, considerado el factor determinante del surgimiento de las jefaturas. Como historiadores, consideramos que la explicación del surgimiento de sociedades de jefatura en la región pampeana debe partir del análisis de las condiciones históricas concretas en que el proceso tuvo lugar. Sólo así la investigación servirá para poner a prueba algunas hipótesis formuladas y, eventualmente, contribuir a formular nuevas hipótesis específicas.

2 Sobre los cambios operados como consecuencia del contacto con los españoles, véase Mandrini, 1994a; Palermo, 1989. Se ha mantenido algunas veces en este trabajo el uso del término «araucano», cuyo empleo ha sido cuestionado por estudiosos así como por los mismos indígenas, prefiriendo el término «mapuche». Véase, por ejemplo, Aldunate del S. 1989: 333-334, nota 14. El término se sigue empleando en la Argentina, justamente por su generalidad. Designa tanto a los grupos de origen trasandino que se trasladan a las llanuras pampeanas como a los distintos elementos culturales, incluida la lengua, asociados a las poblaciones de la Araucanía y, en muchos casos, rápidamente adoptados por las poblaciones locales. El uso de la lengua -el *mapudungun*-, de nombres o de otros elementos culturales de ese origen, no supone, por lo tanto, la presencia de población transandina. Además, aun cuando se puedan reconocer grupos de ese origen, resulta a menudo difícil, sino imposible, realizar una adscripción étnica más precisa (mapuches, pehuenches, huilliches) de los mismos. De hecho, una parte muy importante de los grupos que pasan a las pampas parecen haber sido huilliches aunque, repetimos, las fuentes son muy poco confiables sobre tales adscripciones étnicas, y el término huilliche es usado para designar distintas poblaciones, incluidos los grupos patagónicos, genéricamente conocidos como tehuelches.

3 Al destacar la «barbarie» indígena y contraponerla a la «civilización» Zeballos (1986: 284-87) justificaba la empresa conquistadora que aparecía como empresa «civilizadora». Al mismo tiempo, su insistencia en el origen chileno de tales indios -responsables de la violencia en la frontera- tampoco era gratuita. La solución del problema de las «fronteras interiores» que el naciente estado nacional argentino reclamaba y Zeballos justificaba, no podía separarse del conflicto latente con Chile por la definición de los ámbitos de soberanía de cada uno de esos estados en los territorios que se proponían conquistar. Por tal motivo, hablar de «indios argentinos» o de «indios chilenos» antes de la incorporación de los territorios meridionales a ambos estados nacionales a fines del siglo pasado es, en el mejor de los casos, un anacronismo histórico. Por cierto que algunos caciques solían esgrimir desde antes su condición de «argentinos» o «chilenos» en tratativas con autoridades de ambos países, pero parecería más lógico ver en ello motivos de conveniencia política, o necesidad de diferenciarse de otros caciques o grupos a la hora de convenir acuerdos o alianzas.

4 Paradójicamente, este esquema se sigue reproduciendo de manera acrítica hasta la actualidad y aparece en trabajos de relativamente nuevos. Véase, por ejemplo, Martínez Sarasola, 1992: 125-32. Esta obra, aunque claramente reivindicatoria del pasado indígena, editada con motivo de la conmemoración del Quinto Centenario de la llegada de los españoles a América, constituye un buen ejemplo de la persistencia de esta visión del mundo pampeano, aunque no el único caso.

5 Por ejemplo, Vignati (1965), quien recoge indicios de difusión de elementos de la lengua y la cultura «araucanas» en el actual territorio argentino al menos desde mediados del siglo XVI. El proceso, que habrían comenzado en el actual Neuquén, podría remontarse a tiempos prehispánicos. Agrupa esos indicios en cinco items: vocablos, toponimia y onomástica, relaciones comerciales y alianzas guerreras, relaciones de servicio personal y asimilación de costumbres.

6 Casamiquela llama «tehuelchización» al proceso de expansión hacia el norte de grupos patagónicos (tehuelches), en parte inmediatamente anterior y en parte sincrónico al de «araucanización». Según su esquema, los pampas del siglo XVII eran los descendientes «tehuelchizados» de los querandíes, en tanto los

ranqueles eran pampas «araucanizados» durante el XVIII. Empero, los tehuelches habrían conservado su hegemonía hasta fines de este siglo y el asentamiento estable de importantes núcleos araucanos se habría producido a principios del XIX.

7 Así al menos parecen indicarlo los enterratorios hallados en Rawson, en el valle inferior del río Chubut, donde parece haberse operado un proceso de concentración de población -el valle habría constituido un lugar favorecido- y, simultáneamente, el desarrollo de formas más complejas de organización social (Gómez Otero & Dahinten, 1999a: 108-110 y 115).

8 Esos contactos parecen haber alcanzado a regiones muy distantes y haber sido más intensos de lo que se suponía. Alonso de Ovalle se refiere al consumo de cebil -alucinógeno proveniente del noroeste argentino o del Chaco- entre las poblaciones de la llanura pampeana (Pérez Gollán & Gordillo, 1993: 56). Disponemos de evidencia arqueológica de la la circulación de conchas o valvas para uso ornamental o ceremonial (Martínez Soler, 1958-1959: 267-322; Nimo, 1946: 12, 14). Julieta Gómez Otero halló en un enterratorio en Rawson (provincia de Chubut) un hacha ceremonial de bronce del período tardío del noroeste argentino (Gómez Otero & Dahinten, 1999a: 109; 1999b). Un hallazgo así obliga a revisar las ideas aceptadas sobre la organización de la sociedad india de esa región en torno a la época del contacto inicial con los europeos o inmediatamente anterior.

9 Una síntesis para la región centro-sur chilena en Aldunate del S. 1989. Estas relaciones se mantuvieron hasta bastante más tarde, en pleno período de contacto hispano-indígena. Cerámicas de tipo Valdivia, vinculadas con el complejo cerámico Mapuche en Chile, se hallan en muchos sitios al este de los Andes, donde se las fecha, habitualmente, entre los siglos XVI y XVIII. Ver, por ejemplo, Berón & Migale, 1991 y, particularmente, Berón, 1999, que insiste correctamente en el cambio del carácter de las relaciones durante la etapa posterior al contacto con los europeos. Tales influencias parecen extenderse hasta el extremo oriental de las pampas. Diana Mazzanti halló en la localidad arqueológica Amalia importante cantidad de cerámica asociada a ganado y otros objetos europeos (*chaquiras*, loza, cerámica vidriada) vinculada con las vasijas del tipo «challas» del sur de Chile, que aparece en el complejo El Vergel y se mantiene hasta época posthispana (Mazzanti, 1999).

10 La importancia del caballo llevó a historiadores y etnólogos a aplicar en forma acrítica la categoría de «complejo ecuestre», elaborada por los antropólogos estadounidenses para explicar el proceso operado entre los grupos de las llanuras centrales de América del Norte. El avance de nuestro conocimiento sobre el área obliga a desechar hoy tal categoría, cuyo uso fue objeto de una severa crítica (Palermo 1986).

11 Véase, por ejemplo, la detallada Información elevada a Rey por el Cabildo de Buenos Aires en octubre de 1752, referida a la situación de la reducción establecida por los jesuíitas entre los indios pampas, en *Archivo General de Indias* (Sevilla, España), Audiencia de Charcas, leg. 221.

12 A lo largo del siglo XVIII, particularmente en su segunda mitad, las autoridades coloniales tendieron a fortalecer la autoridad de algunos jefes indios a los que consideraban proclives a una política pacífica y complaciente con los intereses imperiales mediante la entrega de regalos -los bastones con empuñadura de plata, las espadas, piezas del arreo confeccionadas en plata y algunas prendas de vestir eran particularmente apreciados- y el reconocimiento público en recepciones y ceremonias. Con variantes regionales, tal política se aplicó en todas las fronteras indias del Imperio. Para la frontera mapuche de Chile, véase Boccara, 1999.

13 Aunque las referencias son pocas, documentan con claridad la práctica del sutee, esto es, la costumbre de inmolar en la tumba del señor a esposas y/o servidores, en el área pampeano patagónica desde el siglo XVIII (González, 1979; Mandrini, 1997a). El testimonio más antiguo parece constituirlo la referencia a la sepultura hallada en San Julián por Cardiel durante el viaje de exploración realizado en 1746 por la fragata San Antonio. La tumba albergaba a tres individuos, un hombre y dos mujeres, y contenía tejidos y algunas piezas de metal. Alrededor se podían ver banderas de lana en astas de madera y cueros de caballos enteros, rellenos de paja y armados sobre estacas (Mandrini, 2000).

14 Ortelli 1996: 212-213, y, especialmente, Palermo 1994a. Las referencias documentales son numerosas para el siglo XIX (Mandrini 1994b: 18), pero se las encuentra al menos desde mediados del siglo anterior. La cantidad de tejidos presentes en la referida tumba de San Julián, muy al sur y lejos de los circuitos pampeanos, testimonia su importancia. La significación del tejido no nos es conocida en su totalidad, pero sos-

pechamos que excedía su valor utilitario. Recuérdese el caso del poncho regalado a Lucio V. Mansilla por Mariano Rosas (Mansilla, 1967: II, 131), o el que Bernardo Namuncurá entregó al padre Jorge Salvaire (Salvaire, 1979: 81). En ambos casos, su posesión otorgaba especial protección al poseedor.

15 Estos procesos nos son conocidos para los grandes cacicatos pampeanos del siglo XIX (Mandrini, 1992), aunque estan ya presentes desde mediados del XVIII. Sobre los caciques meridionales Cangapol y Cacapol, Falkner menciona diferencias en vestuario, vivienda y número de esposas y destaca su autoridad sobre otros caciques subordinados. El desconocido cacique enterrado en San Julián poseía sin duda una gran riqueza en caballos y tejidos. Para el caso de los mapuches de la Araucanía véase Boccara, 1998.

Bibliografía

ALDUNATE DEL S., Carlos

1989 «Estadio alfarero en el sur de Chile (500 a ca. 1800 d.C.)», en *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde los orígenes hasta los albores de la conquista*. Jorge Hidalgo L. *et al.* (eds.), Santiago, Andrés Bello: 329-348.

BECHIS R., Martha A.

1984 *Interethnic relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor, MI, University Microfilms International.

BERÓN, Mónica Alejandra

1999 «Contacto, intercambio, relaciones interétnicas e implicancias arqueológicas», en *Soplando el viento… Actas de las III Jornadas de Arqueología de la Patagonia [San Carlos de Bariloche, 1996]*. Neuquén, Universidad Nacional del Comahue; págs. 287-302.

BERÓN, Mónica A. & Laura A. MIGALE

1991 «Control de recursos y movilidad en el sur pampeano: el sitio Tapera Moreira - provincia de La Pampa», en *Boletín del Centro*, 2 (La Plata): 40-50.

BISET, Ana María & Gladys VARELA

1990 «Modelos de asentamiento y ocupación del espacio de la sociedad pehuenche del siglo XVIII: la cuenca del Curi Leuvu - provincia del Neuquén», en *Revista de Historia*, 1 (Neuquén): 17-25.

1991 «El sitio arqueológico de Caepe Malal. Una contribución para el conocimiento de las sociedades indígenas del noroeste neuquino», en BOSCHIN, María T. (coord.), *Cuadernos de Investigación: Arqueología y etnohistoria de la Patagonia septentrional*. Tandil, IEHS/UNCPBA: 18-35.

BOCCARA, Guillaume

1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial*. Paris, Ed. L'Harmattan.

1999 «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. De la guerra a la pacificación en la Araucanía», *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 65-94. Sevilla.

CABRERA, Pablo

1934 «Los araucanos en territorio argentino», en *Actas y trabajos científicos del XXV Congreso Internacional de Americanistas. La Plata, 1932. Tomo I*. Buenos Aires, Coni: 95-117.

CANALS FRAU, Salvador

1935 «La Araucanización de la Pampa», en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, vol. 120 (Buenos Aires): 221-232.

1946 «Expansion of the Araucanians in Argentine», en *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bull. 143, vol. II: 761-766.

1950 *Prehistoria de América*. Buenos Aires, Sudamericana.

1973 *Poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen-su pasado-su presente.* 2a. ed. Buenos Aires, Sudamericana [orig. 1953].

CARNEIRO, Robert

1981 «The chiefdom: precursor of the state», en *The transition to Statehood in the New World*, Grant D. Jones and Robert R. Kautz, eds., Cambridge, Cambridge University Press: 37-79.

CASAMIQUELA, Rodolfo M.

1982 «Tehuelches, araucanos y otros en los últimos 500 años de poblamiento del ámbito pampeano patagónico», *Síntomas, en la ciencia, la cultura y la técnica*, año 3, nro. 4 (Buenos Aires): 17-29.

1992 «Los pueblos indígenas», en *Ciencia Hoy*, vol. 2, nro. 7 (Buenos Aires): 18-28.

EARLE, Timothy K.

1987 «Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective», *Annual Review of Anthropology,* vol. 16: 279-308.

1991 «The evolution of chiefdoms», en *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, ed. by Timothy K. Earle. Cambridge, Cambridge University Press: 1-15

FALKNER, Tomas

1774 *A description of Patagonia, and the Adjoining Parts of South America: containing and Account of the Soil, Produce, Animals, Vales, Mountains, Rivers, Lakes &c. of those Countries; the Religion, Goverment, Policy, Customs, Dress, Arms, and Language of the Indian Inhabitants; and some Particulars relating to Falkland`s Islands.* By… Hereford, C. Puch.

GARAVAGLIA, Juan C.

1987 «Los textiles de la tierra en el contexto colonial rioplatense: ¿una revolución industrial fallida?», en *Anuario del IEHS 1. 1986* (Tandil), pp. 45-87.

GARAVAGLIA, Juan C. & Claudia WENTZEL

1990 «Un nuevo aporte a la historia del textil colonial: los ponchos frente al mercado porteño (1750/1850)», en *Anuario del IEHS 4. 1989* (Tandil), pp. 211-241.

GARAY, Juan de

1915 «Carta al Consejo de Indias…», en E. Ruiz Guiñazú, *Garay, fundador de Buenos Aires…* Buenos Aires, Municipalidad de la Capital Federal, pp. 86-91.

GÓMEZ OTERO, Julieta y Silvia DAHINTEN

1999a «Costumbres funerarias y esqueletos humanos: variabilidad y poblamiento en la costa nordeste de la provincia del Chubut (Patagonia argentina)», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXII-XXIII. 1997-1998 (Buenos Aires); pp. 101-124.

1999b «Evidencias de contactos interétnicos en el siglo XVI en Patagonia: informe preliminar sobre el sitio enterratorio Rawson (Chubut)», en A*ctas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Tomo III.* Cristina Diez Marín, editor (La Plata); pp. 44-54.

GONZÁLEZ, Alberto R.

1979 «Las exequias de Painé Güor. El suttee entre los araucanos de la llanura», en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XIII, NS (Buenos Aires), pp. 137-161.

GOTTA, Claudia

1993 «Una aproximación histórica al problema del ganado como *moneda* en Norpatagonia, siglos XVIII-XIX», *Anuario IEHS 8, 1993* (Tandil); pp. 13-26.

HAJDUK, Adán

1981-82. «Algunos antecedentes arqueológicos de los mapuches en la Argentina», en *Cultura Mapuche en la Argentina*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología, pp. 7-9.

1986 *Arqueología del montículo Angostura. Primer fechado radiocarbónico del Neuquén.* Neuquén, Museo Histórico Provincial.

HAJDUK, Adán y Estela Mónica CUNEO

1997-98 «Rescate arqueológico en San Martín de los Andes (Departamento Lácar, provincia del Neuquén) y algunas reflexiones acerca de la cerámica con decoración valdiviana», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXII-XXIII (Buenos Aires), pp. 319-341.

LEÓN, Leonardo

1991 *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800.* Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

MANDRINI, Raúl J.

1987 «La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII-XIX)», *Anuario del IEHS 1. 1986* (Tandil), pp. 11-43.

1988 «Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense», *Anuario del IEHS 2. 1987* (Tandil), pp. 71-98.

1991 «Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaepense», en *Boletín Americanista*, vol. 41 (Barcelona), pp. 113-136.

1992 «Pedir con vuelta. ¿Reciprocidad diferida o mecanismo de poder?», *Antropológicas*, Nueva Epoca, 1 (México,), pp. 59-69.

1994a «Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (ca. 1600-1820)», en *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense.* R. Mandrini y A. Reguera, editores. Tandil, IEHS/UNCPBA, pp. 45-74.

1994b «¿Sólo de caza y robos vivían los indios? La organización económica de los cacicatos pampeanos del siglo XIX», en *Siglo XIX. Revista de Historia.* 2ª época, nro. 15 (México); pp. 5-24.

1997a «Sobre el suttee entre los indígenas de las llanuras argentinas. Nuevos datos e interpretaciones sobre su origen y práctica», *Anales de Antropología. Volumen XXXI. 1994* (México), pp. 261-278.

1997b «Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano», en *Anuario del IEHS 12. 1997* (Tandil, UNCPBA), pp. 23-34.

2000 «El viaje de la fragata San Antonio en 1745—1746. Reflexiones sobre los procesos políticos operados entre los indígenas pampeano-patagónicos», *Revista Española de Antropología Americana, vol. 30* Madrid, Universidad Complutense), pp. 235-263

MANDRINI, Raúl J. y Sara ORTELLI

1996 «Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas», en RUNA. *Archivo para las Ciencias del Hombre. Vol. XXII. 1995* (Buenos Aires), pp. 135-150.

MANSILLA, Lucio V.

1967 *Una excursión a los indios ranqueles.* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. 2 vols.

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos

1992 *Nuestros paisanos los indios.* Buenos Aires, Emecé.

MARTÍNEZ SOLER, Benigno J.
1958-59 «Conchyliologia Ethnologica. El uso ornamental y ceremonial de algunas especies de moluscos en territorio argentino, en relación con los desplazamientos étnicos y el comercio indígena prehispánico», *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, IX (Buenos Aires), pp. 267-322.
MAZZANTI, Diana L.
1993 «Control del ganado caballar a mediados del siglo XVIII en el territorio indio del sector oriental de las serranías de Tandilia», en *Huellas en la tierra…*, cit., pp. 75-89.
1999 «Arqueología de un asentamiento araucanizado postconquista en las serranías orientales de Tandili, provincia de Buenos Aires», en *Soplando el viento… Actas de las III Jornadas de Arqueología de la Patagonia [San Carlos de Bariloche, 1996]*. Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, pp. 451-460.
NACUZZI, Lidia R.
1998 *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
NIMO, Agustín F.
1946 *Arqueología de Laguna Honda (Yucat, provincia de Córdoba)*. Córdoba, Imprenta de la Universidad. (Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore «Dr. Pablo Cabrera», XV).
ORTELLI, Sara I.
1996 «La 'araucanización' de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?, *Anuario del IEHS 11. 1996* (Tandil), pp. 203-225.
PALERMO, Miguel Ángel
1986 «Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina», en *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XVI (Buenos Aires), pp. 157-178.
1989a «La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos: génesis y procesos», *Anuario IEHS 3, 1988* (Tandil); pp. 43-90.
1989b «Indígenas en el mercado colonial», *Ciencia Hoy*, 1, 4 (Buenos Aires); págs. 22-26.
1994 «El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino», *Memoria americana*, 3 (Buenos Aires), pp. 63-90.
PÉREZ GOLLAN, José A. e Inés GORDILLO
1993 «Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino», *Ciencia Hoy*, vol. 4, nro. 22 (Buenos Aires) pp. 50-63.
QUIJADA, Mónica
1999 «La ciudadanización del 'indio bárbaro'. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920», *Revista de Indias*, LIX: 217 (Madrid), pp. 675-704.
SALVAIRE, Jorge María
1979 «Diario [del viaje a los toldos salineros en 1875]», en HUX, Meinrado: *Una excursión apostólica del padre…*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.
SÁNCHEZ LABRADOR, José
1936 *Los indios pampas, puelches y patagones…* Monografía inédita, prologada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff S.J. Buenos Aires, Viau y Zona editores.
RATTO, Silvia
1998 «Relaciones interétnicas en el Sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo», en Daniel Villar (ed.), *Relaciones inter-étnicas*

en sur bonaerense, 1810-1830, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades (UNS) e Instituto de Estudios Histórico-Sociales (UNICEN), pp. 19-46.

VARELA, Gladys y Carla MANARA

2001 "Tiempos de transición en las fronteras surandinas. De la Colonia a la República", en Susana Bandieri (coordinadora), *Cruzando la Cordillera… La frontera argentino-chilena como espacio social.* Neuquén, CEHIR/UNComahue, pp. 31-63.

VIGNATI, Milcíades A.

1965 «Antigüedad y forma de la ocupación araucana en la Argentina», *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol XXXVIII (Buenos Aires), pp. 3-7.

VILLALOBOS R., Sergio

1989 *Los pehuenches en la vida fronteriza.* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.

1986 *La conquista de quince mil leguas.* Buenos Aires, Hyspamérica [orig. 1878].

VILLAR, Daniel

1998 «Ni salvajes ni aturdidos. La guerra de los indios comarcanos (y extracomarcanos) contra la Vanguardia de los Pincheira a través del Diario del Cantón de Bahía Blanca», en Daniel Villar (ed.), *Relaciones inter-étnicas en Sur bonaerense, 1810-1830*, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades (UNS) e Instituto de Estudios Histórico-Sociales (UNICEN), pp. 79-132.

VILLAR, Daniel y Juan F. JIMÉNEZ

1996 «Indios amigos. El tránsito progresivo de la autonomía a la dependencia étnica en un sistema de contactos múltiples. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales (1827, frontera sur de Argentina)», en Jorge Pinto R. (ed.), *Araucanía y las pampas. Dos mundos fronterizos en América.* Temuco, Universidad de la Frontera, pp. 146-

1997 «*Aindiados*, indígenas y política en la frontera bonaerense (1827-1830)», *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, I, 1 (Santa Rosa, La Pampa), pp. 103-144.

2001 "*Yo mando en este campo.* Conflictos intertribales en los Andes meridionales y pampas durante los años de la guerra a muerte", en Susana Bandieri (coordinadora), *Cruzando la Cordillera… La frontera argentino-chilena como espacio social.* Neuquén, CEHIR/UN Comahue, pp. 101-116.

ZAPATER, Horacio

1982 «La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX», en *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, por S. Villalobos, C. Aldunate, H. Zapater, M. L. Méndez y C. Bascuñán. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile; pp. 87-105.

ZEBALLOS, Estanislao S.

1986 *La conquista de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sur de la República al río Negro.* Buenos Aires, Hyspamérica.

Capítulo XI

LOS GRUPOS, LOS NOMBRES, LOS TERRITORIOS Y LOS BLANCOS: HISTORIA DE ALGUNOS NOMBRES ÉTNICOS

Lidia R. Nacuzzi
(Universidad de Buenos Aires)
lnacuzzi@ciudad.com.ar

Dar un nombre a algo o a alguien significa darle existencia y, también, permite ejercer un cierto sentido de propiedad sobre la cosa o la persona nombrada. Me propongo hacer una breve historia del surgimiento e imposición de ciertos rótulos étnicos en lo que hoy es la Pampa y el norte de la Patagonia argentinas, con el propósito de mostrar sus inciertos orígenes, su discutible adjudicación a ciertos grupos humanos que fueron considerados etnias y su transformación en entidades «reales» sobre las que se debatió, interpretó y reinterpretó la cuestión de la historia nativa de la región. Entiendo que no es el único lugar en que esto ha sucedido, por lo que pretendo que este ejemplo sea un aporte al esclarecimiento de cuestiones similares en otras regiones de América.

En la Pampa y la Patagonia, los conquistadores encontraron grupos no-sedentarios que fueron imposibles de reducir y adoctrinar. Las pocas reducciones emprendidas por la Compañía de Jesús en el centro-sur de la actual provincia de Buenos Aires fracasaron. Muy pocos «naturales» fueron bautizados. Un viaje por mar realizado por tres jesuitas hasta aproximadamente los 50° de latitud sur de la costa patagónica, en 1745, fue infructuoso en el cometido de encontrar pueblos y establecerse. Faltó la «reducción», el adoctrinamiento y la conversión, pero la Etnografía, a partir de la década de 1930, se encargó de «bautizar» y «otorgar identidad» no a individuos pero sí a grupos de personas o pueblos enteros. Así, los «blancos» de casi dos siglos más tarde cumplieron, mediante esa suerte de bautismo colectivo, aquellos objetivos de la Corona española que habían quedado pendientes.

En el pasado había habido, sin embargo, algunos bautismos originados en la necesidad de mencionar grupos de algunos funcionarios y viajeros. Unos y otros, a los que individualizamos aquí genéricamente como «blancos», apelaron a ciertos nombres que siempre estuvieron relacionados con los territorios que ellos adjudicaron a cada grupo como propio, generalmente por informaciones de los mismos nativos. Más tarde, la Etnografía repitió el recurso de individualizar grupos en *sus* territorios, nombrarlos y describir sus costumbres, esencializando las pertenencias étnicas que, de ese modo, se heredaban, cruzaban, mestizaban o desaparecían al compás de las recomposiciones de los grupos y las pérdidas de sus territorios.

La Etnografía de la Patagonia argentina comenzó a construirse en las primeras décadas del siglo XX cuando las descripciones etnográficas tomaron entidad propia, separándose de los relatos de viajeros y expedicionarios que incluían otras «rarezas» como la topografía, el clima, la vegetación, las vías de comunicación, los recursos económicos. Aún actualmente no es fácil reconocer el límite sutil entre los últimos viajeros y los primeros etnógrafos, con el agravante de que los últimos no tuvieron una formación profesional específica y se sirvieron de los primeros con exclusividad creciente mientras olvidaban visitar los archivos y las poblaciones nativas de Patagonia iban desapareciendo. Sobre frágiles bases se construyó, entonces, una clasificación étnica para la región que se transformó en la versión autorizada de la cuestión y todavía perdura.

Los estudios clásicos a los que me refiero son los producidos por Milcíades Vignati (1936a, 1936b y s/f), Tomás Harrington (1946), Federico Escalada (1949) y Rodolfo Casamiquela (1965, 1969, 1985). De entre otros estudios disponibles, éstos son los más representativos por la influencia que han tenido, porque intentan un enfoque amplio del poblamiento de Patagonia y porque utilizan algunas fuentes de primera mano, aunque a veces ellas son de calidad despareja. Además, estos autores incorporaron a sus interpretaciones las observaciones recogidas en trabajos de campo de diversa índole. Vignati realizó campañas arqueológicas a diversas regiones de Patagonia. Harrington y Escalada permanecieron por años recorriendo zonas muy puntuales dentro de la actual provincia del Chubut, visitando reservas indígenas. Casamiquela consultó informantes indígenas en expediciones especialmente programadas para estudiar la etnografía y la lingüística, en el sur de la provincia de Santa Cruz y Tierra del Fuego y uno en el centro-norte de Chubut.

Todos tienen en cuenta también algunos relatos de viajeros, mejor dicho: siempre el mismo conjunto de relatos (preferentemente Falkner [1774] 1974, Musters [1869-70] 1979, Cox 1863 y Moreno 1876 y 1879). Sus discusiones giran infructuosamente en torno a la ubicación geográfica de los grupos y a la lista de rasgos culturales que detentan, según pueden deducirlo de los relatos de estos viajeros. Tales discusiones se ven «enriquecidas» por los trabajos de campo mencionados. Así, mezclan los datos obtenidos durante la primera mitad de este siglo, con los que provienen del conjunto de viajeros citados. Casi todos estos viajeros muestran la situación de la segunda mitad del siglo XIX. Falkner, en cambio, se refiere al siglo XVIII y propone una clasificación de grupos étnicos para toda la Patagonia, aunque no salió de la provincia de Buenos Aires. Los etnógrafos a los que estoy haciendo referencia no nos proporcionan ninguna fundamentación teórico-metodológica que justifique por qué su interpretación del poblamiento de la región y de la dinámica cultural de sus pueblos puede estirarse en el tiempo hacia adelante por más de setenta años, hasta el momento mismo en que están recogiendo la información en el campo, de una persona que han rotulado previamente en cuanto a su identidad étnica. Vignati y Casamiquela, además, llevan «hacia atrás» en el tiempo sus postulados para proponer cuáles son los vestigios arqueológicos que habrían dejado los antecesores de los grupos que describen. Esto muestra cómo el presupuesto del presente etnográfico y de la ahistoricidad de estos pueblos jugaron un papel clave en el trabajo de todos ellos.

Otros investigadores que se han dedicado a estos grupos, a partir de los 80, no han tomado en detalle el tema de su adscripción étnica, aunque realizaron interesantes aportes

en cuanto a sus relaciones interétnicas, el aprovechamiento de los recursos económicos y sus conexiones políticas y sociales con otros grupos de la región (entre ellos se cuentan Martha Bechis, Miguel Ángel Palermo, Raúl Mandrini, Leonardo León Solís, si nos restringimos sólo al área norte de Patagonia y la Pampa).

¿Pueden aplicarse rótulos como «tehuelches septentrionales», «mapuches», «pampas» (y seguir usando, así, el vocabulario de los etnógrafos mencionados)? ¿Quiénes son los «pampas», «aucas», «tiquelchus», «ranquichules», «chulilaquines» que aparecen en los papeles de archivo? ¿Cuáles aspectos podemos criticar de las clasificaciones en uso, cuáles sí se sostienen? ¿Qué podemos proponer en base a los datos históricos sometidos a una buena contextualización y a una crítica profunda? Muchas de estas preguntas aún esperan respuestas. Lo cierto es que se están comenzando a dejar de lado las posturas esencialistas de la Etnografía clásica y las discusiones sobre una supuesta dicotomía entre sociedades involucradas en el devenir histórico y otras que permanecen en un universo mítico. Por cierto, hay un cuestionamiento más general sobre las nociones de tradición, cultura, resistencia, aculturación y cambios y sobre los efectos de los contactos entre «colonizadores» y «colonizados». Pero aún falta «descolonizar» la nomenclatura aplicada a los grupos nativos.

Voy a presentar las nomenclaturas que aplicaron los primeros etnógrafos a los grupos del norte de la Patagonia argentina, más una suerte de evaluación de sus aportes al ámbito científico de sus respectivas épocas (con referencias a las trayectorias personales y de formación en el tema de los grupos indígenas), en quiénes se basaron y cómo influyó cada propuesta en la producción de los demás. Mostraré cuáles rótulos aparecen en los papeles de archivo y cuáles otros fueron caprichosamente incorporados a la historia y la etnografía oficial y aún perduran. He propuesto, antes, la forma de volver a construir la nomenclatura (si es que nos hace falta) de los grupos de una región: procediendo por un análisis microrregional y microsocial (Nacuzzi, 1998). Como ejemplo que viene muy al caso, presentaré también la confusa aplicación de nombres y límites territoriales que se hizo en la región de la Araucanía, basándome en Boccara (1996) y las conclusiones a las que llegó ese investigador.

1. Al oeste de la cordillera

En la breve historia de los rótulos étnicos, aplicados desde 1936 a la población de la Pampa y la Patagonia que pretendo hacer aquí, aparecerá reiteradamente la cuestión de la «araucanización». Creo que ese tema es motivo de un trabajo especial pero, de todas maneras, presentaré brevemente los rótulos que se usaron del lado chileno de la cordillera. Para referirme a este tema me basaré en el análisis y las observaciones de Boccara (1996) sobre la bibliografía etnográfica clásica. Tampoco habrá lugar aquí para una comparación con el estado de la cuestión para la Pampa y la Patagonia argentina, pero se hará notable la similitud de las discusiones sobre las superposiciones de los territorios que se les atribuyen a los diferentes grupos y sobre los propios nombres de los mismos.

Afirma Boccara (1996: 663-666) que, entre los que escribieron sobre los «mapuche», hay opiniones diversas. Ellas se basan exclusivamente -según nos deja ver- en la distribución territorial y los subgrupos que cada autor identifica. Así, para un grupo de autores los araucanos incluyen a los mapuches y, para otros, son los mapuches la etnia mayor que in-

cluye a los araucanos. Tomás Guevara los ubicó entre Copiapó y el seno de Reloncaví, llamó mapuche a la etnia mayor y reconoció cuatro subdivisiones: picunches, promaucaes, araucanos y huilliches. Ricardo Latcham puso como límites territoriales el río Bío-Bío y el archipiélago de Chiloé para una población que se dividía en picunches, mapuches o araucanos y huilliches. Para Louis Faron debía hablarse de picunches araucanos, mapuches araucanos y hulliches araucanos. Osvaldo Silva está de acuerdo con la propuesta de Guevara pero le agregaría un quinto subgrupo, aunque no propone un nombre. Carlos Aldunate sostiene que el sur del río Maipo, la región estaba poblada por los auca o purum-auca, sin hablar de subgrupos.

Es bastante difícil llevar a un mapa las distintas propuestas sintetizadas hasta aquí. Los límites se superponen, los nombres cambian. Aunque se mantienen picunches y huilliches (que, justamente, no parecen ser el punto de discusión para los autores). En cuanto a «mapuche» y «araucanos»: los primeros no aparecen en las fuentes, por lo menos, hasta la primera mitad del siglo XVIII; los segundos llevan un etnónimo que es en realidad geónimo (proviene del nombre de la provincia de Arauco) y se les da una extensión geográfica errónea.

Boccara (1996: 667-669) rescata la propuesta de dos estudiosos del tema, Adalberto Salas y Horacio Zapater. El primero critica el uso de deícticos para denominar a los grupos étnicos («picunches», «huilliches») y afirma que los grupos del centro podrían haber recurrido a denominaciones como «reche» («gente de verdad») o «mapuche» («gente del país»). Zapater también menciona el término «reche» como el que usaban en el siglo XVII y XVIII en la región de Arauco. La investigación realizada por Guillaume Boccara para su Tesis Doctoral lo llevó a confirmar las críticas y dudas de Salas y Zapater y a delinear el importante proceso de etnogénesis que se llevó a cabo entre los ríos Itata y Tolten: «la etnia mapuche es un producto histórico surgido de las transformaciones objetivas y subjetivas, que tuvieron lugar entre las comunidades reche de los siglos XVI y XVII» (Boccara, 1996: 670). Esto es para el autor, «la emergencia de una nueva entidad e identidad étnica, a través de un largo proceso de etnogénesis» (Boccara, 1996: 661).

En la Pampa y la Patagonia argentina -como sucedió del lado chileno- la Etnografía clásica ha presentado también de manera problemática la cuestión de los grupos étnicos y su delimitación geográfica. El límite norte de los habitantes nativos de la Patagonia fluctúa -como los de la región- entre los ríos Colorado y Negro. El Estrecho de Magallanes es señalado, sin dudas, como su límite sur. Para la mayoría de los autores, el río Chubut separaba a dos grandes grupos étnicos los «tehuelches meridionales» y los «tehuelches septentrionales» (Harrington, 1946; Escalada, 1949; Casamiquela, 1969; y, 1985, para citar a los más importantes). Un problema polémico es la presencia o no de tehuelches en la región pampeana (Escalada, 1953; Priegue, 1966; Casamiquela, 1969) y, relacionado con esto, su contacto con los araucanos (Escalada, 1949 y 1953; Casamiquela, 1965 y 1969, entre otros) y la existencia de un grupo étnico «pampa» (Vignati s/f). La región pampeana de por sí, es de límites imprecisos que se definen según los criterios de cada autor; Vignati (1936a y b) es el que la presenta inexplicadamente más extensa: desde los 30° de latitud sur hasta el río Negro. Una delimitación más tradicional es la que la dibuja con forma de pera achatada que tiene su base en el río Colorado y abarca las provincias de La Pampa y Buenos Aires y el sur de las de San Luis, Córdoba y Santa Fe.

El norte de la Patagonia y la Pampa, lado a lado con las regiones chilenas que fueron territorios de los mapuches, presenta del mismo modo un buen número de rótulos y límites en desacuerdo. Veamos con más detalle qué pasa al norte del río Chubut, supuesto habitat de los mencionados como «tehuelches septentrionales».

2. Tomás Harrington

Según Harrington (1946), los propios informantes aseguran ser «pampas» o «tehuelches», lo que él traduce como *gününa küne* (o tehuelches del norte) y *aóenï kenk* respectivamente. La dispersión geográfica de los pampas/gününa küne/tehuelches del norte se daba desde la mitad sur de la provincia de Buenos Aires y el sudeste de La Pampa, por las márgenes inferiores de los ríos Colorado y Negro, toda la provincia de Río Negro (con el límite oeste del río Limay), la provincia del Chubut (sobre todo el centro y el oeste). El límite sur del grupo era el río Senguerr.

¿Cómo llegó a estas conclusiones Tomás Harrington? Había comenzado a viajar a la Patagonia en 1911 como maestro rural. Estuvo en diferentes pueblos del oeste y el centro de la actual provincia del Chubut hasta 1918 y, cuando abandonó la región, había obtenido «incipientes vocabularios, observaciones sobre costumbres y otros datos» (Harrington, 1946: 238). En 1919 y 1920 viajó nuevamente a la región y luego comienza sus estudios bibliográficos basados, sobre todo, en la consulta de viajeros entre los que se destacan Falkner, Cox, Musters, Moreno, Lista, Moyano, Zeballos. Desde 1929 a 1935 volvió al campo y continuó sus investigaciones por el oeste del Chubut. En 1937, enfermo y ya en Buenos Aires, recibió la visita de uno de sus informantes quien durante más de un mes le impartió diariamente «sus lecciones idiomáticas» (p. 239).

En su primer viaje partió desde Buenos Aires en tren y llegó en coche tirado por caballos a la región occidental de la actual Chubut, a la colonia ganadera General San Martín, para ejercer allí sus tareas de maestro rural.

> Tres años ambulé en la región occidental chubuteña, vinculándome con indios araucanos y otros diferentes en idioma y aspecto físico. Mi ignorancia y despreocupación no me indujeron por entonces a discriminar, pero supe posteriormente que los últimos, llamados por los pobladores comarcanos con la común denominación de Tehuelches, eran Aóenï Kenk y Gününa Küne entremezclados (Harrington, 1946: 238).

También en el centro-norte de Chubut encuentra Harrington, en 1914, a indios de «notoria procedencia trasandina» y a «aquellos 'diferentes' que habían llamado mi atención». Allí, en el paraje denominado Gan Gan, la mayoría de los individuos pertenecía a la tribu del cacique Kual «y eran denominados pampas, tehuelches, chechuelches y chehuelchos por los lugareños». Al oeste de Gan Gan conoce a Trruúlmani, una mujer indígena, y se instala en su rancho por cinco meses. Ella «solía entenderse en araucano con su madre», «aunque a menudo recurrían a una lengua distinta»: «Me informó Trruúlmani que esta lengua era la 'pampa', llamada gününa yájitch por su propietario, el indio Gününa Küne» (Harrington, 1946: 238).

En su viaje de 1929, se radica en Esquel y desde allí parte hacia el este en busca de una amiga de la infancia de Trruúlmani, Kilkil-águs, «sabedora de ambas lenguas patago-

OCEANO PACIFICO
CHILE
CORDILLERA DE LOS ANDES
CATAMARCA
SAN JUAN
REGION CUYO
MENDOZA
SAN LUIS
CORDOBA
SANTA FE
Rio Salado
Rio de la Plata
BUENOS AIRES
LA PAMPA
Sas. de la Ventana
Rio Colorado
NEUQUEN
Rio Negro
PUERTE DEL CARMEN
Rio Limay
RIO NEGRO
Ing. JACOBACCI
GAN GAN
ESQUEL
COLONIA SAN MARTIN
CHUBUT
Rio Senguer
ALTO RIO SENGUER
RIO MAYO
SANTA CRUZ
Rio Chico
Rio Chalia
Rio Sta. Cruz
OCEANO ATLANTICO
Estrecho de Magallanes
TIERRA DEL FUEGO
Escala gráfica
125 0 250 500 km

nas». Entonces, a través de las «noticias lingüísticas, onomásticas y toponímicas» que le proporcionó esta informante, Harrington pudo confirmar el gentilicio Gününa Küne que le había dado su informante anterior (Harrington, 1946: 239).

El autor proporciona una cuidada relación de sus recaudos metodológicos: estimación de edades de sus informantes para conocer cuáles de sus recuerdos habían sido realmente vividos por ellos mismos, con breves historias de vida de cada uno, anotación del nombre indígena y del «adoptado», indicación de qué lengua o lenguas hablaba cada uno, realización de consultas individuales y grupales, re-consulta de las palabras anotadas a otros informantes o al mismo en otra visita. Se centró en el estudio de la lengua de los Gününa Küne, pero dice que le sirvió haber conocido palabras del araucano, puesto que muchas veces, al no recordar alguna palabra del GK, la «substituían» por una de la otra lengua. Para percibir adecuadamente esas substituciones, aprendió palabras del Aóenï kenk. Sobre el gentilicio Günuna Küne tiene un acápite dedicado a discutir su uso por algunos estudiosos o compiladores de las lenguas indígenas puesto que ese grupo «ha sido individualizado con variedad de términos» y, como los autores del siglo XVIII usaron una nomenclatura confusa, se circunscribe a autores que «estuvieron en relación personal con los indígenas».

En base a ellos, sigue argumentando Harrington: Cox (viajero inglés que recorrió el sur de la actual Neuquén en 1863) usó los gentilicios «Pampa» y «Tehuelche del Norte» y ofrece un vocabulario de Tehuelche del Norte que para él es, con seguridad, Gününa Küne. Nos recuerda que Cox no logró averiguar el gentilicio que se «aplican los indios a sí mismos» (p. 244). Milanesio (religioso salesiano que, en 1898, escribió sobre lengua, industria, costumbres y religión de los nativos de Patagonia) usó el término «Pampa» en un vocabulario publicado en 1915 y en el cual, según Harrington, las palabras están mal escritas, pero le alcanza para identificarlas como del Gününa Küne (p. 244). El de Hunziker (misionero suizo que estuvo en la región hacia 1864) también es un vocabulario publicado por Félix Outes. Aquí Harrington encuentra semejanzas con sus anotaciones. Hunziker anotó «Genacin, indio Pampa» y «Genacin ihitch, lengua Pampa» (p. 244). En cuanto a Moreno, usó las expresiones «Pampas verdaderos» o «Tehuelches del Norte», nación que se llamaba Gennaken. Lehmann-Nitsche, en una obra dedicada a la lengua de «la pampa argentina» (1922), usó, siguiendo al viajero D'Orbigny, «Puelche», «Künnü» y, en una ocasión, «Agününa Künnü» (p. 245).

Harrington señala que «el primero en dar 'gennaken' en tipos de imprenta» fue Moreno (el famoso Perito que actuó en las cuestiones de límites con Chile), en 1876, «correspondiendo la prioridad manuscrita» a Hunziker (1864) bajo la forma «Genacin» (p. 245). Concluye en que «entre Genacin de Hunziker, Gennaken de Moreno, y Gününa Küne suyo, «la distancia es corta». Y luego explica cómo pronunciaban las sílabas y las vocales sus informantes y por qué se pueden asimilar los tres términos. Se confirma así que el autor obtuvo el nombre de sus informantes y que küne, ken y cin quieren decir «gente». De gününa no obtuvo el significado, algunos le respondieron «nombre no más», otros «sangre nuestra», Trruúlmani: «raza nuestro» (p. 246). Agrega, además, que había vocablos comunes a las lenguas del Gününa Küne y del Aóenï kenk y, algo muy importante, que los propios indios identificaban «Pampa» con Gününa Küne y «Tewelche» con Aóenï kenk (p.

248). Volveremos a encontrar esta identificación en otros autores que hicieron trabajos de campo más tarde.

3. Federico Escalada

En 1949 aparece el libro de Federico Escalada *El complejo «tehuelche»* (las comillas son del autor). Era un médico que se instaló, a fines de 1941, en Alto Río Senguerr, y luego ingresó a la Gendarmería Nacional como comandante médico en 1944, siendo destinado a Río Mayo (ambas localidades en el rincón sudoeste de la actual provincia del Chubut), donde permaneció hasta fines de 1947. Su condición de médico, como la de maestro en el caso de Harrington, lo puso en contacto asiduo con los grupos indígenas que permanecían en reservas de la zona que Escalada visitaba regularmente. Muy pronto el autor comenzó a anotar datos de informantes indígenas acerca de sus antepasados.

En síntesis, su opinión es que el nombre del grupo del que venimos hablando se escribe *guénena-kéne* y aclara que son los gününa küne de Harrington y que su informante le dice que se trata de los «pampas verdaderos» (aunque para el autor no existió un grupo étnico «pampa»). Se extendían desde el sur de la actual provincia de Buenos Aires y sudeste de La Pampa, por las márgenes de los grandes ríos del norte patagónico hasta el norte de la provincia del Chubut. Tenían como vecinos hacia el norte a los «mapuches» y estaban emparentados con los *aóni-kénk* del sur y los *chehuache-kénk* del oeste de Río Negro y Chubut.

El libro fue prologado por Milcíades Vignati quien, a pesar de su discrepancia con el uso del término «tehuelche», consideró a su autor como a un «verdadero especialista» de las ciencias del hombre que en esta obra trata correctamente diversos temas, utiliza a fondo la crítica y da a conocer nuevas cuestiones de interés para la Etnografía. Esta publicación es realmente un hito en la cuestión de los estudios étnicos sobre Patagonia: con información de primera mano, como la de Harrington, pero mucho más amplio en contenido y más abarcativo regionalmente, menos preocupado en los aspectos lingüístico y racial si no están ligados a la pertenencia étnica de sus informantes.

El autor tiene como base fundamental de su obra los datos recogidos en el terreno durante los seis años de permanencia en el departamento Sengerr de la actual provincia de Chubut, y confronta esa información con la de viajeros muy conocidos como Musters, Cox, Moreno. Pero desde el primer párrafo queda claro quiénes fueron su fuente de inspiración, cuál es su objetivo y cuál va a ser su enfoque:

> La lectura de los trabajos del señor Tomás Harrington y algunas notas del profesor Vignati en que se hace copiosa cita de cartas de aquél, así como el resultado obtenido en investigaciones personales realizadas en el departamento Sénguer […], junto a indígenas que auténticamente representan las poblaciones vernáculas, nos ha llevado al convencimiento de que, en lo referente a la etnología de la Patagonia, sólo pueden esperarse frutos utilizables alejándose un poco de la información exclusiva de biblioteca, llegando a las únicas fuentes que, aún hoy, brindan la pureza de su caudal casi inexplorado (Escalada, 1949: 1).

Sostiene que, existiendo «a millares» los indígenas de Patagonia, no se había hecho el suficiente trabajo sobre el terreno que reemplazara las clasificaciones basadas en «pobres e imperfectos vocabularios de viajeros y exploradores de siglos atrás» (p. 2). Según su pun-

to de vista, los relatos de viajeros, misioneros y exploradores sólo son «auxiliares» para las investigaciones de campo que tomen como informantes «a los sobrevivientes de la terrible y fatal catástrofe sufrida por los primitivos dueños de la tierra americana como consecuencia de la invasión blanca» (p. 3). Advierte que el nombre «tehuelche» es un recurso metodológico que utilizará:

> a falta del auténtico gentilicio en la lengua madre desaparecida, nosotros designamos 'complejo tehuelche', sin más pretensión que darles una denominación desprovista de prejuicios (Escalada, 1949: 12, el destacado es mío).

Para Escalada, la Pampa y la Patagonia son una unidad indisoluble geográficamente. Clasifica a los habitantes autóctonos en dos grupos «antitéticos»: por un lado, «el araucano o 'mapuche'», descendiente de «agricultores primitivos», «originarios del centro de Chile y extendidos por el Neuquén y la llanura pampeana desde siglos atrás» y, por el otro, los grupos que él propone designar «complejo tehuelche», «antiguos nómadas cazadores, culturalmente inferiores a los anteriores, autóctonos de la comarca» (p. 6).

Antes de comenzar a exponer los resultados de sus observaciones, Escalada deja expresamente expuesta su discrepancia con «las clasificaciones étnicas corrientes, basadas en los escritos de Lehmann-Nitsche» (p. 14) quien se había inspirado en la obra del jesuita Falkner para proponer la existencia de una lengua y -por extensión- un grupo humano particular en la pampa, desde el río Negro hasta el norte de Buenos Aires. En este punto, según sus propias palabras, sigue a Harrington y a Vignati «quien se ha ocupado de fustigar crudamente al jesuita inglés en más de una oportunidad» (p. 14).

La dispersión del «complejo tehuelche» de Escalada es amplia. Afirma, con razón, que Harrington comparte su criterio: el paralelo de 34° S divide a lo que hoy es la República Argentina en dos grandes regiones. La del sur estuvo ocupada, según Escalada, por el «complejo tehuelche» y separada del sector norte por una «cuña araucana, con base en la cordillera y vértice apuntando a la fértil y codiciada presa que representó Buenos Aires y sus campiñas vecinas» (p. 21), abarcando las provincias de Neuquén, La Pampa, el sur de Mendoza, San Luis, Córdoba y Santa Fe y buena parte de la de Buenos Aires. En el sector sur, entonces, se encontraban en época histórica los «Mapuche o araucanos», el «Complejo Tehuelche» y los «Fueguinos» (p. 23). Dentro del segundo grupo, en base al «estudio de la realidad humana y de la bibliografía» deduce la existencia de «cinco componentes simples» (p. 25): los Guénena-Kéne, Aóni-kénk y Chehuache-kénk en tierra firme y los Selknam y Man(e)kenk en la isla de Tierra del Fuego.

En el capítulo dedicado a los Guénena-kéne o «el componente septentrional» (p. 38), Escalada deja sentada desde el principio su coincidencia con Cox, Hunziker, Moreno, y Harrington en cuanto a la ubicación y/o el gentilicio del grupo al que va a hacer referencia. Se trata de los «tehuelches del norte» de Cox, los «Genakenn» de Hunziker, los «Gennaken» de Moreno y los «Gününa Küne» de Harrington. Como vemos, es siempre el mismo conjunto de fuentes. La ubicación de este grupo étnico es para Escalada muy similar a la que da Harrington, de quien considera, por otra parte, que tiene la opinión mejor fundada en cuanto a la dispersión de la comunidad tehuelche septentrional. Para el autor:

> Es evidente que ocuparon, en tiempos históricos, especialmente las márgenes de los grandes ríos del norte patagónico y que se extendieron por los territorios al norte del Chubut, hasta el Río Negro, incursionando constantemente por el sur de la actual provincia de Buenos Aires y por el sudeste [...] de La Pampa. (Escalada, 1949: 44-45).

A pesar de su advertencia respecto de la no conservación de los gentilicios de los grupos que estaba estudiando, Escalada relata que obtiene el «nombre de la raza» en 1945 de su informante don Ciriaco Chaquila, cacique, en el paraje Payaniyeo del departamento Río Senguerr. Ciriaco Chaquila afirmó ser «pampa verdadero» (p. 41) y luego, al profundizar la conversación, «espontáneamente surgió el nombre de la raza: Guénena-kéne» (p. 42). La propia información que recibe Escalada nos está dando una visión indígena de la cuestión. Al identificarse como «pampas *verdaderos*», están puntualizando: 1) que adoptan el nombre de la región puesto por el blanco, 2) que habitaron esa región (ellos o sus antepasados, dado que los informantes están confinados en «reservas» del centro de la Patagonia) y 3) que lo hicieron *antes* que otro grupo. En su expresión: 'nosotros somos los pampas verdaderos, los que habitábamos la pampa antes de la llegada de los araucanos y de los blancos'. Hay que tener en cuenta que el que expresa esto se encuentra en el sudoeste de la provincia de Chubut debido a sucesivos desplazamientos que no se debieron sólo a la presencia de araucanos en las pampas. Más adelante, Escalada vuelve sobre el tema con acotaciones que refuerzan mi argumentación: dice que los «pampas verdaderos» eran también llamados «tehuelches pampas», para diferenciarlos «de los 'pampas' comunes, de sangre mapuche» (p. 83).

Como síntesis de las apreciaciones del autor acerca del «complejo tehuelche», sus parentescos internos y sus relaciones con grupos vecinos, destaco un párrafo que me permite dejar de lado la sospecha primera de que al poder identificar fácilmente a otros grupos étnicos como los fueguinos y los araucanos, todo el resto pasó a integrar su «complejo tehuelche»:

> En nuestras averiguaciones entre autóctonos de Patagonia hemos podido comprobar que, en general, con seguridad y unanimidad se distingue el «complejo tehuelche» como una individualidad étnica definida, jamás confundida con araucanos ni fueguinos ni con ninguna de las razas que rodearon su hábitat en otros tiempos y de cuya existencia suelen guardar perfecta memoria. Los ancianos, generalmente bien informados, están de acuerdo también en que había tres clases de tehuelches [de tierra firme], con idioma propio cada una de ellas, aunque con algunas palabras comunes o muy parecidas, lo cual facilitaba el pronto aprendizaje y la consecutiva asimilación de individuos de un sector entre los de cualquiera de los otros (Escalada, 1949:75-76).

Una atención especial merece el capítulo «La llamada Nación Pampa» puesto que ese ámbito geográfico y este «gentilicio» han sido objeto de múltiples estudios e interpretaciones. Dice Escalada que «pampa» es un vocablo «quichua, o aimara» que se aplicó a las llanuras del centro del país y, por extensión, la aplicaron los conquistadores a sus habitantes. La tesis del autor es que la «Nación Pampa» no existió, y que no se puede hablar de «una raza específica a la que pueda corresponder esta designación diferencial» (p. 113). Buscando darle un contenido a la designación, parte de la base de que fueron los pobladores del

Río de la Plata quienes iniciaron la aplicación de la palabra «pampa», que tenía un origen geográfico, que en ningún momento durante la conquista se pretendió «atribuirla a una nación determinada de salvajes», que en el siglo XVIII los cronistas no fijan el significado del vocablo en forma específica (p. 113), y que fueron «los modernos curiosos de nuestro pasado» quienes se plantearon impropiamente cuál fue la raza y la lengua de los indios pampas (p. 114).

No creo que se pueda afirmar con tanta seguridad que en ningún momento del siglo XVIII el vocablo «pampa» haya estado relacionado con algún grupo o algunos grupos, transformado en gentilicio por los blancos de la región, seguramente con el antecedente de que otros pobladores nativos también los llamaron así. El mismo Escalada lo admite al explicar que comparte el punto de vista de Sánchez Labrador quien afirma que llama «nación» a la de los indios pampas, solamente por mencionarla del modo común con que lo hacen los españoles, pero se trata, en realidad, de un conjunto de gentes de varias «naciones» diferentes (p. 114).

En opinión de Sánchez Labrador que Escalada comparte:

> Años pasados, cuando las campañas, y llanuras inmediatas a Buenos Aires, mantenían tanto ganado vacuno, que las inundaban, bajaban algunas tolderías de indios serranos, thuelchus, peguenches y sanquelches por el interés de la caza. Estos, que naturalmente son voraces, y hallaron alimento en abundancia, se establecieron en dichas llanuras, o Pampas. Por este acontecimiento dieron a tales indios el nombre de Pampas, que es el propio de las campañas, en que fijaron establemente sus toldos; pero en realidad no son sino parcialidades de las naciones expresadas (Sánchez Labrador, 1936: 29).

La coincidencia de Escalada con Sánchez Labrador es notable, sólo que para el autor hay un predominio de mapuches entre los grupos que poblaban las pampas, autores de los tan temidos malones, tanto que casi eran su sello identificatorio:

> Volviendo al vocablo su verdadero y vernáculo significado, debemos nosotros considerar 'pampas' a los indios que lucharon contra los 'blancos' instalados en el Río de la Plata, surgidos del desierto sur y oeste, cualquiera fuera su raza y su proveniencia. Debemos dejar constancia de que ya desde el siglo XVIII, los colonos aplicaban preferentemente tal designación a los 'mapuches' radicados en la Pampa. El poncho, manta, estribo y vocablos conocidos como 'pampas', tienen el típico sello araucano. Sin duda esto se justifica por tratarse de los más numerosos, los más vecinos y los principales componentes de las incursiones depredatorias. (Escalada, 1949: 114-115).

Después de otro acápite dedicado a «Los 'pampas' según los jesuitas del siglo XVIII», Escalada presenta sus propias conclusiones: es impropio hablar de «nación pampa»; no existió una «raza del medio»; «pampa» debe considerarse un vocablo geo-étnico (p. 135), y reitera:

> Así se esfuma la pretendida individualidad étnica, específica de la pampa, no araucana, no guaraní, pura y exclusiva. La pampa no encerró, por tanto, una 'raza del medio'. Más bien fue una 'tierra del medio', donde múltiples estirpes probaron su temple en guerras intestinas o en lucha contra el invasor (Escalada, 1949: 137; el destacado es mío).

Así planteada la cuestión de los grupos étnicos que poblaron las pampas y deslindado el complejo «tehuelche», Escalada deja un importante precedente para los estudios posteriores sobre el tema que, como ya veremos, muy pocas novedades aportarán al respecto de aquí en más.

4. Rodolfo Casamiquela

La presentación de Escalada que parece muy didáctica al simplificar una cuestión compleja, luego se revierte en una nueva fuente de malentendidos y prejuicios en torno a «lo tehuelche». Sucede que llega Casamiquela a la escena de la Etnografía, con su «Rectificaciones y ratificaciones…» de 1965 donde anticipa, desde el subtítulo, que esa será la interpretación *definitiva* del panorama etnológico de Patagonia y sus vecindades. Este autor comienza criticando la propuesta de Escalada, pero será, en realidad, su principal cultor. En 1965 afianza la idea de un «complejo tehuelche», lo reinterpreta, más tarde (1969) lo expande hacia el norte y dinamiza algo su clasificación introduciendo el factor cronológico. En 1985 publica su libro *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*. El esquema de 1965 y 1969 ha sufrido pocos cambios, la cuestión es discutida de manera muy parecida a la de 1965, vuelve a aparecer el análisis de información de los viajeros ya conocidos y su propia clasificación aparece relegada a una nota. Casamiquela presenta en este trabajo un «Mapa étnico hacia 1700», sin dar explicaciones sobre el por qué de esa fecha. Esto resulta sorprendente porque el siglo XVII es el que ofrece menos información disponible pero supongo que es un intento de simplificar con fines didácticos su visión del asunto que había presentado, en 1969, a través de tres mapas: uno para los siglos XV, XVI y parte del XVII, otro para los siglos XVII y XVIII y el tercero para los siglos XVIII y XIX.

Rodolfo M. Casamiquela nació en Ingeniero Jacobacci (sudoeste de Río Negro) en 1932. Desde muy joven se interesó por los pobladores primitivos de su provincia, además de ir conformando una colección de fósiles paleontológicos de la región que fueron el inicio del Museo Jorge Gerhold de su ciudad natal. Tendría sólo 18 años cuando comenzó a entrevistar a informantes y anotar «la lengua de los tehuelches septentrionales», completando luego su formación con asiduas lecturas en la Biblioteca Nacional y en el Museo Etnográfico de Buenos Aires. Abandonó su carrera de Paleontología en la Universidad de La Plata cuando ya «publicaba regularmente trabajos de antropología» (Casamiquela, 1989). En la década de 1950 fue anfitrión y participante de expediciones pioneras de la Antropología: la de Osvaldo Menghin que recorrió los sitios arqueológicos de las inmediaciones de Ingeniero Jacobacci y, en febrero de 1956, la de Marcelo Bórmida al centro-norte de la provincia del Chubut (luego plasmada en la publicación a la que nos referimos más adelante). Conoce la lengua de tehuelches y mapuches, es autodidacta en cuestiones de etnografía, arqueología, lingüística, geología y paleontología, aunque prefiere definirse como especialista en temas patagónicos y no en alguna de estas disciplinas. A principios de los '60 comenzó a realizar solo trabajos de campo etnográficos más planificados, al mismo tiempo que seguía vinculado al Museo de La Plata y a las investigaciones paleontológicas. Hacia fines de esa década recibió el título de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Chile, aunque también ha declarado que «con una tesis de paleontología obtuvo allí el título de doctor en biología» (Casamiquela 1989) y otras veces se presenta como «doctor en ciencias»

(Casamiquela, 1987). Los trabajos de Casamiquela sobre las etnias de Pampa y Patagonia se cuentan por decenas, pero es en estos tres en donde expone lo fundamental de su interpretación, que luego reitera en los demás artículos y estudios. Como ya dije, utiliza datos de viajeros y también fuentes de segunda mano -sobre todo Harrington, Escalada y Vignati- más sus propios datos de campo y sus conocimientos sobre las lenguas de los tehuelches y los araucanos. No trabajó con fuentes de archivo, excepto en su obra de 1969, en la cual utilizó un fichado de documentos del Archivo General de Indias que le fue proporcionado por Celia Priegue. Su punto de apoyo más fuerte para proponer adscripciones y clasificaciones étnicas es el aspecto lingüístico y -cuando es posible- también el racial. Confronta los vocabularios y frases recogidos por él con los de viajeros de diversas nacionalidades, lo que le da la posibilidad de «reinterpretar» las grafías libremente y hacernos recorrer sus «ejercicios paleo-onomásticos» o topográficos preferentemente (Casamiquela, 1969: 25).

Veamos con más detalle la producción de Casamiquela sobre el área que nos ocupa. Entre 1956 y 1962 publica tres artículos. En 1956: «Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas». Es de neto enfoque lingüístico, aunque realiza referencias a etnias, pertenencias étnicas, límites entre pueblos. Discute, sobre todo, la opinión de Ferrario (1952) quien sostuvo que las lenguas de los «patagones» (tehuelches del sur en la clasificación de Casamiquela) y los «génnaken» (o tehuelches del norte) no estaban emparentadas, que el lingüista no encuentra semejanza alguna ni desde el punto de vista lexicológico ni desde el morfológico. Ferrario recomienda estudios realizados por glotólogos competentes para dirimir si pudo haber existido un parentesco y en qué grado. No obstante estas opiniones, glosadas por el propio Casamiquela, y el hecho de presentarse como «un aficionado» (p. 197), afirma que «nuevos materiales del Gününa iájëch» lo animan a probar la «la existencia de un parentesco real» entre ambas lenguas y de éstas con una tercera que sería la lengua madre. Los argumentos presentados no parecen tener el peso necesario como para revertir la crítica y la recomendación de Ferrario, con las que el propio Casamiquela introduce su artículo. En 1958-59 aparece un trabajo en colaboración con Marcelo Bórmida: «Etnografía Gününa-Këna. Testimonio del último de los tehuelches septentrionales». El informante entrevistado fue Kalaqapa o José María Cual, que vivía en los alrededores de Gan-Gan y los datos que proporcionó fueron presentados por los autores «tal como han salido» de sus labios, siguiendo los acápites de la *Guía para la clasificación de los datos culturales* o Guía Murdock (1954) para, de esa manera, conservar «la espontaneidad y la frescura del trabajo de campo» (Bórmida y Casamiquela 1958-59: 155). El trabajo es realmente una muy buena fuente de primera mano, que abarca los más variados ítems y rasgos culturales. Las consideraciones en cuanto a pertenencia étnica, grupos vecinos y relaciones interétnicas serán retomadas ampliamente por Casamiquela en su trabajo de 1965. Ahora me interesa señalar cómo el autor ha pasado de lingüista a etnógrafo de un trabajo a otro, y que ambos se han publicado con muy poco tiempo de diferencia en la prestigiosa revista *Runa* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es el trampolín que lo llevará a presentar trabajos más «interpretativos», según su propio punto de vista, en encuentros internacionales. Tal es el caso del artículo de 1962 «El contacto Araucano-Gününa Këna. Influencias recíprocas en sus producciones espirituales». Allí se ocupa de «distintos campos de la esfera espiritual»: el idiomático, el toponímico, el religioso (Casamique-

la, 1962: 83). Habla del contacto cultural entre ambos pueblos, de un «estrato superior de cultura araucana» y otro «inferior, representado por el gününa këna» (p. 83) y entre los ítems tratados figura el *nguillatun* y algunos mitos como el del diluvio entre los araucanos.

Estos trabajos preparan el terreno para un enfoque más abarcativo de la cuestión indígena en Patagonia, que llega en 1965 con «Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente». Para comenzar, descalifica «de punta a punta» las «interpretaciones novedosas, y en cierto modo revolucionarias» de Escalada, las considera «perfectamente erróneas» (Casamiquela, 1965: 8). Luego propone, para «los primeros años» del siglo XX, la siguiente distribución de grupos indígenas en Patagonia: a) un grupo conformado por los *pehuenche* o «gente de las araucarias», de la región cordillerana del Neuquén, los *chaziche* o «gente de las salinas», del sudeste de la actual provincia de La Pampa, los *rankülche/ranqueles* o «gente de los carrizos», al norte de los anteriores, los *leufüche* o «gente del río», ubicados a lo largo del río Negro (pp. 9-11); b) en el centro de Río Negro, los tehuelches septentrionales, que se llamaban a sí mismos *Gününa këna* y eran denominados «pampas» o «chewelches» por los araucanos y los blancos incultos, «tehuelches» por los blancos cultos, «williche» por los araucanos en su lengua, «pampas» por los tehuelches meridionales, «puelche» por numerosos cronistas y escritores modernos; c) cerca de la cordillera, al sudoeste de Neuquén y Río Negro y noroeste de Chubut, se encontraban los *Chulíla (a) këna*, «gente de Chulíla», o *Chëwach a këna*, «gente de la costa de la cordillera» (pp. 12-13); d) en el sur de Chubut y Santa Cruz, había «distintas parcialidades de tehuelches meridionales» que «se consideran a sí mismos *Aónik'enk*, literalmente 'sureños'» (p. 13). Con respecto al segundo grupo, el autor agrega que estos tehuelches septentrionales también se denominaban a sí mismos, en castellano, «pampas» (p. 12). Como ya hemos visto, esto es lo que afirma también Escalada, en su caso mencionando los dichos de su informante.

El autor había aclarado en la Introducción que el trabajo estaba basado en investigaciones de campo llevadas a cabo en febrero y parte de marzo de 1962, que abarcaron «a modo de prospección distintas zonas claves de la Patagonia continental y Tierra del Fuego» (p. 4). Muchos datos de los que presenta habían sido recogidos «desde variable tiempo atrás» (p. 3), pero sin los datos aportados ese verano por treinta y dos informantes que menciona en nota a pie de página, «hubiera sido imposible el ensayo de interpretación integral definitiva» que propone (p. 4). El panorama que presenta estaría basado en sus propias observaciones y datos de informantes a quienes cita reiteradamente para justificar dispersiones étnicas y autodenominaciones de los grupos. No menciona en este acápite a viajeros, ni cita fuentes de archivo ni estudios sobre el tema. En capítulos posteriores se referirá a algunos viajeros (de fines del XIX) y especialistas (de comienzos del XX) para criticarlos y comparar sus interpretaciones con la suya propia. Extiende así el panorama que ha delineado a la época «prehispánica inmediata» (p. 67). A pesar de su contundente crítica inicial a las opiniones de Escalada, no se aprecian diferencias muy rotundas en su propia clasificación que retoma la idea de «complejo tehuelche»:

> se advierte que el panorama, aparentemente tan confuso, se constituye sobre la base de apenas cuatro elementos fundamentales, a los que se adosan otros de significación mucho menor. En suma: tres núcleos fundamentales de tehuelches (o patagones), de raza y cultura

> prácticamente idénticas, uno septentrional, intermedio o central el segundo, y meridional el tercero; los tres con sus respectivas lenguas, diversificaciones modernas de un mismo tronco arcaico (tema sobre el que volveré). Hacia el sur franco, una transición a Tierra del Fuego, con los onas, racial y culturalmente muy afines, divididos a su vez en dos grandes grupos, ambos con su respectiva lengua, aparentemente en igual relación de parentesco y dependencia -grosso modo- que las anteriores. Circundando -e interpenetrando- a este 'complejo tehuelche', (interpretado de novo), yámanas y alacalufes y otros canoeros, por el sur y el suroeste; y araucanos por el noroeste y el norte; Blancos por fuera y por dentro, en todas partes (Casamiquela, 1965: 14-15; es destacado es mío).

A partir de ahora, Casamiquela sería el más firme cultor del «complejo tehuelche», y en obras posteriores lo irá extendiendo hacia el norte todo lo que sus argumentaciones se lo permitan, y aún más. Aquí publica dos mapas (pp. 68 y pp. 70) donde la dispersión hacia el norte de los tehuelches septentrionales ya es notable. A continuación, el autor analizará «qué surge de la confrontación de este panorama reconstruido con el ofrecido por otros viajeros» (p. 15). Entonces pasa revista a los «gentilicios apuntados» por una serie de viajeros, todos de mediados a fines del siglo XIX: Schmid, Musters, Moreno, Virchow, Lista, Spegazzini, Claraz, e incluye a Lehmann Nitsche, Harrington y Escalada, para terminar «Resumiendo: solamente cuatro o cinco denominaciones nuevas, en parte explicadas sobre la marcha y ninguna de interés fundamental, y la realidad subyacente -ternaria hasta aquí- intacta» (Casamiquela, 1965: 18).

Es decir, que su visión del asunto se basa fundamentalmente en sus propias observaciones; la revisión de los viajeros y autores mencionados se limita al aspecto lingüístico y a los gentilicios, y, aún así, no tienen peso en sus conclusiones: prefiere mantener tres componentes del complejo tehuelche. Me parece una base muy endeble para extender hacia atrás en el tiempo este panorama hasta el momento prehispánico. Además, el autor olvidó aquí la crítica que él mismo ha realizado en páginas anteriores (y que autores como Escalada ya han adelantado) sobre el

> panorama fragmentario que podrían obtener los cronistas o curiosos apresurados, acompañados en la mayor parte de los casos por individuos de una sola parcialidad y de una lengua, o dos, casi siempre mal comprendidas o incomprendidas del todo, en áreas geográficamente ajenas a su hábitat verdadero, etc., sumados los inevitables errores de puntuación y oído, el desgano y desconocimiento de los informantes, etc., etc. (Casamiquela, 1965: 14).

Casamiquela no puede asegurar que los informantes que menciona en la página cuatro, muchos de ellos «mestizos», estén haciendo referencia a su propio grupo de pertenencia, o al de sus ascendientes; no aclara qué lengua indígena habla cada uno y resulta obvio que ya no están en su hábitat original sino en reservas, estancias y pueblos de Tierra del Fuego y el sur de Santa Cruz. Sin embargo, nos ha presentado un panorama que incluye hacia el norte la provincia de Neuquén y parte de las de La Pampa y Buenos Aires.

En el capítulo IX se restringe al «complejo tehuelche» en Patagonia continental, con dos grupos, pero es mucho más arriesgado en cuanto a ubicación temporal: se refiere a la «época hispánica (y prehispánica inmediata) y desde luego posthispánica» (p. 67). Es decir, que el panorama que comenzó delineando para un siglo -el XIX- y algunas décadas del

siguiente, se puede extender ahora a cuatro siglos: por los menos desde principios del XVI hasta principios del XX. Esto alentará, en las investigaciones futuras, lo que denominó como «fenómeno de la bolsa de gatos»: todos los datos relativos a tehuelches o grupos considerados tehuelches, de cualquier momento del período histórico, comenzaron a engrosar una etnografía que no respetaba la idea de proceso histórico ni las diferencias regionales.

El autor también realiza diversas consideraciones acerca de los límites entre ambos grupos y sobre los límites hacia el sur, con los de la región insular. En cuanto al límite norte de los tehuelches septentrionales, el capítulo dedicado a este tema lleva por subtítulo «Revaloración de los 'Pampas'» y es uno de los más complejos y atiborrados de datos -sobre todo referidos a la onomástica y a las genealogías- del trabajo que estoy comentando. Discute a diversos autores, vuelve sobre Falkner, Cox, Escalada y dedica treinta páginas a analizar onomásticos y sus deformaciones, significados y pertenencias étnicas. Destacamos de este capítulo que afirma que la región mencionada estaba sufriendo una araucanización muy rápida, «comenzaba la fase decisiva, masiva, de ese proceso», como lo permite vislumbrar el diario de de la Cruz de 1806 (p. 83). Sostiene que previamentente, hacia la época de la conquista y los años inmediatamente posteriores, existió en la región pampeana una «raza del medio», «ni araucana ni guaraní» que estaría representada «por agrupaciones de cazadores» (p. 84). Para este momento previo a la «irrupción araucana», cita varios documentos (publicados por P. Cabrera en 1927) del siglo XVII y comienzos del XVIII y, en base a los rasgos de la cultura material que encuentra, determina que se trataba de «cazadores puros de raza pámpida» (p. 85) o sea, tehuelches septentrionales.

En 1969 Rodolfo Casamiquela publica en Santiago de Chile *Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente. Pruebas Etnohistóricas de la filiación tehuelche septentrional de los querandíes.* Bajo el subtítulo de la sección II «Documentación de base y análisis preliminar» (Casamiquela 1969: 11 a 29) escrita en párrafos cortos, como si transcribiera datos directamente de sus fichas, el autor proporciona nombres de caciques y su ubicación geográfica, parentescos entre los diversos personajes mencionados, reinterpretación de nombres o, como él mismo reconoce, «ejercicios paleo-onomásticos» (p. 25). Menciona documentos del «AGI» (Archivo General de Indias, Sevilla), aunque sin aclarar el significado de la sigla, ordenados cronológicamente desde 1583 y también utiliza fuentes de segunda mano (Grenón, Outes, Vignati, entre otros). En general, se trata de datos de hasta fines del siglo XVII. Luego, en las dos últimas páginas de la sección, hace una corta «Recapitulación» reiterando de manera más sintética los datos ya expuestos o, en sus palabras, el «residuo sólido» (p. 27), que le sirven para afirmar que los querandíes «eran los ancestros (o pertenecían al grupo de los ancestros) de los tehuelches septentrionales del presente» (p. 28). Esta demostración parece ser, si nos atenemos al título del libro, el tema central. Pero las diferentes «secciones» recorren un espectro muy amplio: «los serranos y otras entidades del área pan-pampeana», «los tehuelches meridionales y los araucanos en el área pampeana-patagónica», «Panorama etnológico de Neuquén y sur de Cuyo», «Etnología versus Paleo-etnología en el área pampeana».

Voy a referirme sólo a algunas consideraciones que hace el autor en la Introducción, para luego pasar directamente a la Sección VIII: «Dinámica de la configuración del panorama etnológico esbozado», con el fin de comparar esta visión con la de su obra anterior.

Casamiquela reconoce su trabajo de 1965 como aquel que aborda por primera vez el tema de la etnología pampeana y en el que se aparta de una tesis sostenida por él en un trabajo anterior de 1961. Este último estuvo destinado a probar, otra vez con «argumentos lingüísticos» y de «confrontación de gentilicios», la conexión de los tehuelches con los cazadores del grupo charrúa y aún sugirió vinculaciones con pueblos «culturalmente semejantes del área chaqueña» (p. 9). Casamiquela afirma que en su trabajo de 1965 las investigaciones paleoetnológicas lo llevaron a intentar una explicación opuesta: la presencia de tehuelches en el área pampeana fue «moderna» y habría sido un «desborde patagónico producido por la difusión en gran escala del caballo»; en ese momento veía como imposible la presencia de «Cazadores puros» al lado de culturas de «recolectores y cazadores inferiores», o que las primeras hubieran «reemplazado» a las segundas (p. 9). Afirma el autor que en este trabajo retoma la línea del de 1961, «bajo el peso de la documentación etnohistórica», «con un puñado de documentos y argumentos que no vacilo en calificar de incontrovertibles» (p. 9). El problema radica en que la documentación etnohistórica se limita para el autor a los gentilicios y onomásticos y su respectiva ubicación espacial y temporal, muchas veces sólo probable.

En la sección VIII, el autor se propone «una reconstrucción de la estructura de la dinámica que llevó al establecimiento, expansión y retracción de las etnias consideradas en el área pan-pampeana, cuyana y patagónica septentrional» (Casamiquela, 1969: 127), y a continuación pasa a exponer su tesis que es, en lo fundamental, igual a la de 1965, pero agregándole el factor tiempo. Esta interpretación parece más dinámica, en el sentido que tiene en cuenta los cambios que se van produciendo en el poblamiento indígena desde el siglo XV al XIX, aunque sólo se ocupa de la ubicación y movimientos de los diferentes grupos y su interpretación no incluye el tratamiento del cambio cultural. Define cinco momentos en esta «reconstrucción dinámica».

El primer momento corresponde al «inmediatamente anterior a la conquista», en el que grupos humanos de «raza patagónida, cultura de cazadores», con una lengua afín a la tehuelche septentrional, ocupaba toda el área pampeana. Por el norte llegaban hasta el sur de Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza y la «porción extra andina septentrional de Neuquén». En el sur de la provincia de Buenos Aires y a lo largo de los ríos Colorado y Negro se daba una «transición» hacia grupos del tipo «tehuelche», con grupos muy móviles, cazadores «de caza grande y con recolección escasa» que hablaban el tehuelche septentrional (p. 127).

El segundo momento ocurre en el siglo XVI, «como resultado de modificaciones del panorama chileno y a favor de las primeras influencias culturales europeas», los tehuelches patagónicos se mueven hacia el norte y esto «desborda los límites antiguos» en el sur de la provincia de Buenos Aires. Hubo una «revitalización de las poblaciones *proto-tehuelches* del área pampeana». Muy poco después, a comienzos del XVII, llegan «las primeras influencias culturales araucanas (vestimentas, adornos, idioma y probablemente un número pequeño de individuos)» al sur de Neuquén y el oeste de Río Negro (p. 128).

El tercer momento sucede a lo largo del siglo XVII. En toda el área pampeana ocurre masivamente la «tehuelchización», traducida como una «absorción» de grupos huarpes del sur de Cuyo por los propios tehuelches, una «desaparición» de pueblos pescadores y

cultivadores del norte de Buenos Aires y el sur de Santa Fe por el crecimiento de la ciudad de Buenos Aires, un uso intenso del caballo, y un «reemplazo» de los pehuenches de Neuquén por «elementos *tehuelchizados*» (p. 128). También continuaba «la infiltración de elementos culturales araucanos» en el sur de Neuquén, estableciéndose en su territorio «las primeras tribus de esa extracción», «cultivadores inferiores sedentarios» aunque «muy contaminados, a su vez, por elementos culturales cazadores» (pp. 128-129).

El cuarto momento corresponde al siglo XVIII, en que ocurren los primeros grandes malones sobre Buenos Aires y su región aledaña, y ejercen su hegemonía los caciques «radicados» en el sur de la provincia de Buenos Aires y el norte de la Patagonia. Además: «Los primeros apellidos araucanos ganan el área pampeana a comienzos del siglo y se hacen casi dominantes hacia sus fines». Los pehuenches de Neuquén «se araucanizan en gran medida, en especial en la lengua», pero «la hegemonía es netamente tehuelche» en el sur de Neuquén, tal vez porque los araucanos «han adoptado numerosos rasgos culturales tehuelches (o cazadores) y esto vale para toda el área pampeana»(p. 129). Sin embargo, comienza en este momento «la retracción de los tehuelches hacia el S en toda el área pampeana central y provincia de Buenos Aires en especial» (p. 129).

El quinto momento ocurre a lo largo del siglo XIX hasta la conquista del «Desierto» y en él se ve «el triunfo definitivo de la araucanización de La Pampa, con la radicación de tribus enteras procedentes directamente desde Chile», los tehuelches se «retraen» a los límites de los ríos Colorado y Negro y el sur de Buenos Aires. En el sur del Neuquén se mantenía una «situación de equilibrio», porque aunque «la aculturación se hace más profunda, los linajes tehuelches retienen el cacicazgo» (pp. 129-130). Para esta época arrecian los malones sobre Buenos Aires, y en Chile el peligro de ataque lo constituyen los pehuenches, que están «muy araucanizados pero todavía culturalmente 'tehuelches' en lo fundamental hasta la mitad del siglo por lo menos». Después de la conquista del «Desierto» (1880-1883), en que las tribus indígenas son «desalojadas casi por completo de su ámbito», «los araucanos se retraen a Neuquén y Chile, mientras los individuos de ascendencia tehuelche más pura se internan en el corazón de la Patagonia» (p. 130).

Las diferencias con el trabajo de 1965 son muy pocas: aquí no menciona a los «Chulila» o «Chëwach a këna»; aparecen, en cambio, los tehuelches septentrionales *boreales* y hay un corrimiento hacia el norte de este grupo que se debe, evidentemente, a la necesidad de incluir a los grupos objeto de su estudio, los querandíes. Por lo tanto ya no hay «tres núcleos fundamentales de tehuelches» como decía en el trabajo anterior, sino dos, con dos subdivisiones cada uno. La división en diferentes «momentos» y los mapas contribuyen a dejar una imagen más dinámica y convincente del poblamiento indígena de Pampa-Patagonia.

Respecto del tema central de su obra, en la Sección V expone su «Tesis fundamental»: los querandíes y los pampas de Córdoba y Buenos Aires constituían -hacia la época de la Conquista- «una porción boreal de los tehuelches septentrionales» (p. 53). Inmediatamente expone los argumentos raciales (p. 53 a 55), etnográficos (p. 55 a 68) y lingüísticos (p. 68 a 86), para asegurar «la íntima unidad cultural» de los Pampas pre-araucanos, los pampas serranos (incluídos los querandíes) y los tehuelches septentrionales (p. 68).

En 1985 Casamiquela publica *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*, con el auspico del Ministerio de Educación y Cultura de esa provincia. Utilizando nuevamente el recurso de imaginar a un viajero recorriendo la Patagonia, como en su trabajo de 1965, el autor explica que, ahora de sur a norte, el viajero en cuestión hubiera encontrado:

- En el extremo sur del continente, entre el estrecho de Magallanes y el río Santa Cruz, un pueblo «cazador nómada de guanacos y avestruces, hablante de una lengua propia». Su nombre era *aónik'enk* que significa «sureños» o *aonik' o ch'oonükü* que significa «gente del sur». Estos «grandes cazadores nómadas de toldo portátil, capa de chulengos, arco y flecha y boleadoras», son denominados por el autor «tehuelches meridionales australes» (p. 104).

- Entre los ríos Santa Cruz y Chubut, existió un pueblo similar al anterior. Su «epicentro estaba en la región de los ríos Chico y Chalía de Santa Cruz» y se denominaban a sí mismos *mech'arn o ch'oonükü* o «gente de la resina de molle», aunque esta denominación no corresponde a su lengua -el *téwsün*- sino a su traducción a la lengua tehuelche meridional austral (p. 104).

- Entre el río Chubut y los ríos Negro-Limay se encontraban los «tehuelches septentrionales australes», semejantes culturalmente a los del sur del Chubut, «aunque en el tipo físico no había mezclas con el elemento fuéguido: privaba el pámpido puro». En su propio idioma el subgrupo que ocupaba el centro y el este de las provincias de Río Negro y Chubut se denominaba *günün a künna* o «la gente por excelencia». En la región precordillerana del norte de Chubut y oeste de Río Negro, con la misma lengua, había otro subgrupo que se denominaba *chüwach a künna* o «gente del borde de la Cordillera». «Todo el conjunto se denominaba 'pampa' a sí mismo» (p. 105).

> El nombre deriva del poblamiento del ámbito pampeano llevado a cabo por el aludido pueblo de los tehuelches septentrionales australes, el que se extendió al sur de Neuquén. Aparentemente se produjo en época histórica, a favor de la difusión masiva del caballo, pero no puede descartarse un origen un poco más antiguo (un par de siglos antes de la conquista española). (Casamiquela, 1985: 105).

En el sector extra andino de Neuquén y en la región pampeana, Casamiquela ubica, «para hacer simétrico el esquema», a «pueblos pámpidos de cazadores nómadas», los «tehuelches septentrionales boreales». Su origen sería anterior al avance de los tehuelches septentrionales australes, aunque «en la práctica es difícil separar ambas cosas». Pertenecerían a este grupo los «puelches» del norte de Neuquén y los querandíes del momento de la llegada de los primeros blancos al Río de la Plata (p. 105).

Vemos que Casamiquela vuelve a mencionar a los Chëwach a këna de su trabajo de 1965, aunque ahora a modificado la grafía y, además, ya no son un «tercer» grupo sino un subgrupo de los Tehuelches septentrionales australes. Además, mantiene la posición -que ya había planteado en 1969- bien extendida hacia el norte para sus tehuelches septentrionales boreales. Básicamente el esquema sigue siendo el mismo de hace 20 años, con el agregado de los querandíes propuesto ya en 1969. El mapa que acompaña este «esquema etnológico» es para 1700, lo que resulta una fecha arbitraria, puesto que los datos son escasísimos para todo el siglo XVII. Una fecha más probable podría ser mediados del XVIII. Ha

desaparecido por completo la imagen dinámica que dejaban sus tres mapas de 1969, ahora el panorama es absolutamente estático, con el agravante de que aún en el texto lo es: ya no existen «momentos» diferenciados en el poblamiento de la región. Sólo aparecen ordenados cronológicamente los diferentes testimonios de la presencia de indígenas que dejan misioneros y viajeros, y luego una «tipificación cultural» que incluye brevemente el aspecto lingüístico y repasa la economía, las costumbres alimentarias, los aspectos mágico-religiosos, los diferentes momentos del ciclo de vida, la división del trabajo por sexos, etc. (p. 49 a 73). Esta parte está basada en Moreno y Claraz, con el agregado de las informaciones que José María Cual les proporcionara a Bórmida y Casamiquela (1958-59).

5. Milcíades A. Vignati

¿Por qué elegir 1936 para señalar el momento en que comienzan los estudios etnográficos de Pampa-Patagonia? Hemos visto que Harrington había comenzado sus observaciones de campo mucho antes (1911). Entre 1913 y 1928 aparecieron diversos artículos sobre las lenguas indígenas de la región. Pero 1936 es el año de la primera edición de la *Historia de la Nación Argentina* dirigida por Ricardo Levene. En ella, varios capítulos estuvieron dedicados a diversos grupos indígenas. Milcíades A. Vignati (1936a y b) escribió los titulados «Las culturas indígenas de la Pampa» y «Las culturas indígenas de Patagonia». Como uno de los autores ha mencionado, se carteaba con Harrington y, seguramente, el «maestro» le anticipaba al «historiador» interesantes apreciaciones de sus anotaciones en el campo. Esas cartas, hoy de paradero incierto, serían utilísimos papeles de archivo para el estudio etnohistórico de las identidades étnicas. Sin duda, como homenaje a los muchos años de intercambios intelectuales, Vignati publicó el artículo póstumo de Harrington (1968) «Toponimia del Gününa Küne» en la revista *Investigaciones y Ensayos* de la Academia Nacional de la Historia. Vignati también fue un autor muy prolífico. Sus artículos deben contarse por centenares, siempre alrededor de temas de etnografía y arqueología de Pampa y Patagonia y aun de Cuyo. Tampoco ha trabajado con papeles de archivo, aunque sus referencias a obras editadas de viajeros y misioneros es mucho más amplia que en los casos anteriores.

Los capítulos escritos por Vignati para la *Historia de la Nación Argentina* son los primeros estudios integrales, de descripción de rasgos y características raciales y culturales, siguiendo el modelo de los difusionistas norteamericanos como Kroeber. Se basó exclusivamente en una serie de obras inéditas de viajeros (Falkner, Villarino, Viedma, de la Cruz, D'Orbigny, Musters y Moreno) que luego serían retomadas ineludiblemente por los estudiosos que le siguieron, como ya hemos visto. Fueron publicados como capítulos IX y X de la «Historia de Levene», como se la conoce por quien fue su director. Dicha obra fue concebida a comienzos de la década del '30 para abarcar «el proceso genético de la sociedad argentina desde sus orígenes pre y protohistóricos» según afirma Levene en su prólogo firmado en 1934 (Levene, 1939: 14-15). Para esta iniciativa, la Junta de Historia y Numismática Americana (que muy poco después se transformaría en Academia Nacional de la Historia) solicitó los auspicios y la financiación del Gobierno «para despojar a esta gran obra de cultura del carácter de empresa comercial o de lucro» (Levene, 1939: 15). El Congreso aprobó una partida presupuestaria y la Junta se comprometió a editar, además, un Manual

y un atlas histórico y geográfico de dos volúmenes, destinados a las escuelas y a la Comisión Protectora de Bibliotecas Populares. Según Pagano y Galante (1993), tanto la «corporación de historiadores» representados por la Junta como el Estado, necesitaban una «versión autorizada del pasado nacional», un «discurso legitimador» que construyeron con «la versión por largo tiempo inmutable de la *Historia Argentina*». Esa versión se difundió en medios académicos y universitarios y, como puede suponerse dada la información consignada más arriba respecto del manual y el atlas, tuvo «un notable proceso de vulgarización» e «integró (e integra) el contenido de la manualística escolar». Los autores destacan también la «clara voluntad de uniformar y controlar [...] los mecanismos de difusión del conocimiento histórico» (Pagano y Galante, 1993: 57).

Dentro de este contexto, los indios de la Pampa y la Patagonia entran en la «historia oficial» de la mano de Vignati (académico de número desde 1930). Cuando tiene que referirse a la Pampa como región, el autor lo hace de una manera *sui géneris*: desde los 30° de latitud sur (muy próxima al límite norte de la provincia de Córdoba) hasta el río Negro y desde la Cordillera de los Andes hasta el litoral fluvial y oceánico, y hace expresa referencia a que incluye las áreas serranas de Catamarca, Córdoba, San Luis y Buenos Aires. Es realmente una delimitación atípica de lo que estamos acostumbrados a definir como la región pampeana y debe tener el mérito de ser la más extensa. Por otra parte, tenemos aquí una de las tantas y encontradas opiniones acerca de la *dinámica de poblamiento de la Pampa*. Dice Vignati, una vez definidos los límites de la región:

> Se trata, por consiguiente, de una región heterogénea por sus condiciones topográficas, variaciones climáticas y elementos florísticos. Nada tiene, pues, de extraordinario que esa falta de unidad geográfica haya determinado y favorecido el desarrollo de diferentes culturas indígenas que tuvieron una época de total aislamiento, hasta el momento en que la necesidad de detener la invasión de los conquistadores españoles requirió su coalición que fue causa determinante de mutuas infiltraciones en sus manifestaciones étnicas (Vignati, 1936a: 549).

Lo que es una muy buena síntesis de su opinión al respecto: diferentes culturas, aisladas entre sí hasta la llegada de los españoles, momento en el que se reúnen y se influyen mutuamente en sus costumbres y modos de vida. Es una hipótesis a considerar, como las otras que irían apareciendo (y que ya hemos visto), si dejamos entre paréntesis «la necesidad de detener la invasión de los conquistadores españoles», puesto que no parece ser exactamente éste el motivo de una supuesta «coalición», sino justamente la *presencia* del español y sus ganados y otros bienes que estuvieron en oferta explícita o implícitamente desde su llegada.

Para cumplir con su propósito de describir las culturas indígenas de la Pampa, Vignati salva el problema de la «variación tan grande de conjuntos étnicos a través del espacio y del tiempo» (p. 550), presentando «tres grupos y épocas distintas» (p. 551): primero, los grupos que son descritos por los «conquistadores iniciales» de la región chilena; segundo, «los habitantes de las llanuras durante el siglo XVII»; tercero, «los indígenas de procedencia chilena que invadieron el territorio en la segunda mitad del siglo XVIII hasta lograr la hegemonía sobre las otras tribus» (p. 551). El porqué de esta selección no queda claro, aunque parece estar determinado por las fuentes disponibles. Aquí aparece el otro tema que se

reitera en estos autores, el de la *araucanización*. Para Vignati se trató de una invasión de tribus chilenas que, con el tiempo, lograron controlar política y económicamente a los grupos preexistentes. Debemos agregar, para una ajustada interpretación de la pluma del autor, que también debieron imponer su cultura y sus características somáticas.

En cuanto al segundo de los grupos, el que coincide con la región propuesta, el autor -sin mencionar las fuentes en que se basa- hace una curiosa reconstrucción de las vicisitudes que sufren. Habrían desaparecido como consecuencia de «los pesados trabajos de las encomiendas a que se les sujetó» (p. 556) y porque sus amos (hacendados y mineros de la costa del Pacífico) los obligaban a cruzar la cordillera en invierno. Hay que suponer que está refiriéndose a grupos que habitaban en la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes, pero muy cercanos a ella, puesto que

> sin embargo, núcleos aislados que habían mantenido su libertad, a los que se añadieron las numerosas agrupaciones de las zonas cordilleranas y pedemontanas del sur de Mendoza y Neuquén, originan un nuevo elemento étnico que domina las llanuras hasta el momento de la invasión de su territorio por los elementos chilenos de raza araucana (Vignati, 1936a: 556).

Hasta aquí podemos pensar que hasta el siglo XVII no hubo otros grupos humanos en la extensa región, que el autor ha delimitado como «Pampa», pero inmediatamente aclara que estos indígenas a los que acaba de hacer referencia no son los que «habían habitado en el siglo XVI los lugares ocupados por los conquistadores de Buenos Aires» (p. 556). Parecería entonces que se está refiriendo a algo así como al *origen* de los que él considera los auténticos «pampeanos», ya que en el siglo XVIII invaden ese territorio los «indígenas de procedencia chilena».

Estos grupos estaban en contacto -hacia el sur- con los Patagones y para el 1700 se habían radicado entre los ríos Negro y Colorado, sobre todo en las riberas del Colorado y no muy lejos de la costa marítima. Hacia el sur llegaban hasta el río Negro «y más allá» y hacia el norte, hasta las sierras de la Ventana. Sólo abandonaban este territorio para «hacer incursiones sobre las tierras de Buenos Aires o sobre las de los aucas» (p. 556). Todo esto es afirmado por el autor sin mencionar fuentes que son, por lo demás, bastante escasas para el siglo XVII. Agrega que diversos autores y los habitantes de las ciudades aledañas, confundían a estos Pampas (nombre que se daba el grupo a sí mismo) con los aucas y los patagones.

Para alejar cualquier confusión, Vignati pasa a describirnos sus caracteres físicos, que eran parecidos a los de los patagones (pp. 558-559); su vestimenta, una mezcla de la de aucas y patagones (p. 566); sus armas, parecidas a las de los aucas y los patagones (p. 568); su vivienda, el toldo (p. 566); su economía, basada en la caza del tatuejo, la liebre, el ciervo y el avestruz, con la incorporación posteriormente de la caza de caballos cimarrones (pp. 559-560); su gobierno (p. 567) y su religión (p. 569), semejantes a los de los patagones. No es la única cuestión oscura de su exposición. Por ejemplo: las fotografías que ilustran esta parte corresponden a «tehuelches» en su mayoría, cuando el autor no hace ninguna referencia en el texto a ese gentilicio. Se basa en las descripciones de Azara para referirse al toldo, cuando sabemos que Azara no estuvo en la región en el siglo XVII, como tampoco los únicos viajeros mencionados en la bibliografía: de la Cruz, D'Orbigny, Falkner. En gene-

ral, no se encuentran en la bibliografía ninguno de los viajeros o misioneros mencionados en el texto (Ovalle, Molina, Olivares, Rosales, Azara, Guinnard) excepto Falkner.

Con respecto al tercer momento y al tercer «elemento étnico» del autor, es necesario detenernos en su explicación porque aparte de ser fuera de lo común, está tomada -por lo menos en parte- de una tesis de Latcham. Aunque Vignati cita en la bibliografía un artículo de Latcham de 1929; ya en 1927 ese autor había expuesto su tesis de que los araucanos eran «intrusos en la región» del Bío-Bío, con una corta estadía en ella a la llegada de los españoles, porque provenían de las pampas argentinas donde eran cazadores nómadas, vestían pieles y habitaban toldos como los «patagones». Habían ingresado a Chile por los pasos bajos de la cordillera, se instalaron en el valle del Cautín y luego se extendieron hacia el norte y hacia el sur, volviéndose sedentarios y dedicándose a la agricultura (Latcham, 1927: 9). En fin, dice Vignati:

> A mediados del siglo XVIII, invade las pampas un elemento que venía del otro lado de la cordillera y que se conoce con el nombre de aucas o araucanos, cuyo origen no es precisamente autóctono de la tierra cisandina, sino que es una nación elaborada con elementos autóctonos de nuestra tierra, que viviendo en los primeros años de la conquista en los boquetes cordilleranos, bajaron al poniente atraídos por la riqueza de los centros colonizadores de los españoles a los que continuamente tuvieron en jaque. Asentados en los valles de allá constituyeron su propia cultura hasta que el comercio y los poblados de las provincias de Cuyo avivaron su espíritu de pillaje, determinándolos a volver sobre las tierras argentinas para proseguir su vida de depredación y de conquista (Vignati, 1936a: 574-575).

Por lo visto, para Vignati el poblamiento de la región pampeana tuvo su origen, en uno u otro momento, en las poblaciones de áreas serranas vecinas. Esto alimenta la idea, que se mantuvo hasta no hace mucho tiempo, de la Pampa como región *vacía*.

El capítulo sobre «Las culturas indígenas de Patagonia» aparece como mucho más coherente, aunque Vignati advierta desde el principio que va a obviar la postulada existencia «de dos grandes agrupaciones: la meridional y la septentrional» (p. 592). Si bien no delimita exactamente dónde comienza para él esa «parte meridional de nuestro país» (p. 591), podemos deducir en base al capítulo anterior que se refiere a las tierras al sur del río Negro. Realiza una descripción de sus características topográficas, climáticas y de vegetación, luego describe las características somáticas del «patagón» y, a continuación, tiene un acápite dedicado a las «Fuentes históricas» donde aparecen mencionados casi todos los viajeros de la zona con sus correspondientes citas bibliográficas.

A pesar de su erudición sobre las fuentes disponibles, aquí el autor es mucho más escueto en cuanto a interpretaciones sobre conformación de etnías o límites étnicos. Aporta sus propias conclusiones obtenidas de la experiencia de trabajos de arqueología en el área, pero se basa principalmente en los relatos de los viajeros, a veces con largas citas encomilladas, para limitarse a listar las características de la «Vida material» (p. 598 a 615) y de la «Vida espiritual» (p. 615 a 644) sin hacer distinciones cronológicas. Por ejemplo, la descripción de la forma de cazar mezcla datos de Musters (fines del XIX) y de Fletcher (fines del XVI). Este estilo se repetirá por décadas: el *presente etnográfico* impregnará sistemáticamente la reconstrucción de la vida de estos *pueblos sin historia*.

Casi treinta años después encontramos al autor en plena discordia con Casamiquela, aunque en el interín su opinión estará presente -para ser apoyada o discutida- en los trabajos de Harrington y Escalada. Dos extensos trabajos suyos así lo demuestran. Uno de ellos, sin fecha, conforma el número 5 de lo que parece ser una serie de difusión denominada *Historia Argentina.* Por comentarios del propio autor, debe haberlo escrito en la década de 1960 y, a pesar de ocuparse de una región tan amplia como Buenos Aires, la Pampa y la Patagonia, aparece como un texto entendible y didáctico. Tiene de especial el estar publicado en una serie histórica y hablar de indios, cosa inusual para la época, cuando todavía los libros de Historia Argentina comenzaban con la llegada de Solís al río de La Plata (a pesar de los esfuerzos demostrados por la Academia en su *Historia de la Nación Argentina*).

En el Sumario que encabeza el texto figuran las siguientes secciones: I. Introducción, II. Protohistoria, III. Arqueología, IV. Síntesis etnográfica, V. Huarpes, VI. Pehuenches, VII. Indios de la Pampa y Patagonia, VIII. Mapuches, IX. La población aborigen de Tierra del Fuego, X. Ona, XI. Yámana. Con esto queda claro que el autor, como en 1936, sigue incluyendo a la región cuyana cuando debe referirse a Pampa-Patagonia. El texto tiene un acápite que se refiere a la «arqueología» con un listado de las industrias y sus instrumentos característicos. Para mostrar un panorama de los grupos étnicos de Patagonia se basa exclusivamente en Falkner y Musters, más sus propios comentarios e interpretaciones. Cuando puede, relaciona a los grupos con los hallazgos arqueológicos de las diversas zonas. Los «Taluhet» y «Diuihet» de la clasificación de Falkner son para él «Pampas Allentiac» y «Pampas Millcayac», respectivamente.

En «Síntesis etnográfica» anuncia que ésta comprenderá varios grupos: los huarpes, los pampas allentiac, los pampas millcayac, los pehuenches, los mapuches o araucanos, los gününa-küne y los aônükün'k en la parte continental, y los ona (shelknam y haush) y yámana en la insular de Tierra del Fuego. Aunque

> La enumeración es extensa pero no hay que forjarse ilusiones. El material de que disponemos es exiguo; descartando las entidades fueguinas -que han merecido excelentes monografías elaboradas junto al mismo indígena- a medida que avanzamos desde el estrecho de Magallanes al N., cada vez es más precaria la información que puede usarse. Y como si esta circunstancia no fuese suficiente para ensombrecer el conocimiento individual de cada una de ellas, el autor de mayor prestigio tanto por su largo contacto con el indio como por la modalidad científica que lo inspira, el jesuita Falkner, al fin, muy pocas son las diferencias que establece entre los habitantes de las llanuras pampeanas con los de Patagonia propiamente dicha (Vignati, s/f: 271, el destacado es mío).

Hay aquí un evidente cambio de opinión respecto a lo que había expresado acerca de Falkner en 1936:

> Para el siglo XVIII está la obra del padre Falkner que en las últimas décadas ha gozado de gran predicamento, pero que, escrita con aparente claridad, oculta la falta de precisión y la nebulosidad de su fondo, cuando no la ofuscación de conceptos sobre la distribución de las agrupaciones aborígenes (Vignati, 1936a: 551).

Después de haber logrado que todos los que escribieron sobre Pampa-Patagonia, durante casi tres décadas, criticaran ácidamente la obra de Falkner y la desacreditaran totalmente, Vignati lo rehabilita ahora vertiendo conceptos a mi entender no del todo merecidos. Es más, el mapa que presenta restituye para el área pampeana la nomenclatura y distribución de grupos de Falkner.

Algunos de los ítems mencionados, entre ellos el dedicado a los indios de Pampa y Patagonia, tiene subtítulos como: economía, habitación, transporte, caza, vestido y ornamentos, organización social, y en ellos se describen las características de la cultura bajo la forma de lista de rasgos. El autor aclara, sin embargo, que «los pampas, de uno y otro idioma, los gününa-küne y los aônükün'k serán descritos conjuntamente, aunque dejando constancia de las discrepancias» (p. 272). El texto está acompañado de un mapa de «distribución de los etnos pampa-patagónicos» que abarcan casi toda la provincia de San Juan, dos tercios del sur de San Luis, el extremo sur de Córdoba y Santa Fe y Buenos Aires desde el río Salado hacia el sur, hasta el Estrecho de Magallanes. En ese extenso ámbito:

> Al S. del territorio de caza de la cultura Pampa estaban los gününa-küne. Una fracción de éstos -posiblemente la más septentrional, ya que estaba en contacto poco amistoso con los mapuches- fue adjetivada por los últimos como tehuelche. Es este un gentilicio que debe excluirse por completo. A más de ser un sobrenombre está expresado en lengua distina a la propia. Si el término es impropio usado como gentilico para la fracción que erraba por las llanuras surbonaerenses, resultó erróneo y constituye un abuso traslaticio el aplicárselo a los aônükün'k, los habitantes más australes del continente (Vignati, s/f: 274).

Esta es una crítica a la propuesta de Escalada (1949). Vignati afirma que otro de los tantos sinónimos de gününa-küne es «puelche», también de origen mapuche y con «igual condición de término sin valor», pues «sólo entraña una ubicación más oriental a la que ocupa el que hable» (p. 274). Para el autor, el conjunto gününa-küne/aônükün'k debe denominarse «patagón» (p. 274).

En cuanto a la llegada de los araucanos a la Pampa, sostiene una postura con la que coinciden, o que después han retomado, otros autores, la mentada «cuña» de penetración por la latitud de Neuquén. Pero hay alguna discrepancia respecto de su dinámica de relación con otros pueblos y es diferente el tratamiento de los «pampas», pues los considera un grupo étnico particular:

> Como pueblo invasor, el Mapuche o Araucano ocupó territorios de otras entidades. Penetró en forma de cuña por la parte sur del Neuquén y fue asimilando de buena o mala gana los pueblos que encontraba en su expansión. Los albores del siglo XIX ya no vieron como agrupación cultural soberana a representantes de los pampas. Perseguidos por la civilización por ser autores de muertes y depredaciones sin fin a los convoyes de carretas en su recorrido Buenos Aires-Mendoza y a los pueblos fronterizos, los indígenas sobrevivientes se refugiaron por afinidad de costumbre e idéntico propósito de pillaje entre los Mapuches. [...]. Hacia el E. y el S., aunque tomaron grandes extensiones de terreno a los gününa-küne y les infligieron crueles derrotas, no pudieron dominarlos totalmente (Vignati, s/f: 274-276).

Más tarde, seguirá sosteniendo la existencia de un grupo «pampa» como «autóctono de las llanuras», ocupando desde San Juan y Mendoza por el oeste, San Luis, la Pampa

y sur de Córdoba, Buenos Aires y la costa de las provincias de Río Negro y Chubut, «con la condición explícita de *no ser araucanos*» (Vignati, 1967: 44). Critica duramente a Escalada (1949), quien dedicó un capítulo de su obra a negar la existencia de una «raza del medio», o pampas. Además, considera que el «malhadado gentilicio *tehuelche*» es «el vocablo que ha ocasionado más trastornos y errores en toda la etnografía argentina» (Vignati, 1967: 92).

En cuanto a su propia opinión sobre el poblamiento de Patagonia, se basa en las observaciones del jesuita Cardiel, para quien «el elenco étnico del territorio patagónico» (p. 57) estaba compuesto por: a) los *serranos* o *puelches*, b) los *tuelches* (o *günuna-küne*), y c) los *patagones* (los «auténticos», de Santa Cruz); todos con idiomas diferentes. Más adelante vuelve sobre el tema de la existencia de tres grupos basándose en las lenguas que hablaban, pero ya no se trata de estos mismos grupos. Utiliza una fundamentación bastante endeble, una cita de cita, para proponer la presencia de tres lenguas: la «pampa», la «puelche» y la «tuelche», mencionando al mismo tiempo que esas lenguas «están sepultadas con los ex-jesuitas misioneros que las entendían» (p. 59). Sin embargo: «Tres idiomas, tres entidades, tres etnos, que nada, absolutamente nada tienen que ver con los *patagones s.s.*. Y tal es el panorama etno-lingüístico de la llanura bonaerense y norte de Patagonia a mediados del siglo XVIII» (Vignati, 1967: 59).

6. Recapitulando

Los diversos autores dan algunas pistas de cómo se llamaban a sí mismos los representantes de los grupos étnicos que intentan delimitar y caracterizar. De ello se desprende que, aparte de cómo se llamaban a sí mismos, ellos como etnógrafos han encontrado el *verdadero* gentilicio que es el que nos ofrecen en cada caso. Harrington obtiene de informantes indios el gentilicio gününa-küne para los grupos del norte de la Patagonia. Pero también aclara que los otros les decían «tehuelches» y también «pampas», y que los propios indios identificaban a los del norte (gününa-küne para Harrington) como «pampas» y a los del sur (aóenï kénk para Harrington) como «tehuelches».

Escalada casi coincide con Harrington en cuanto a los territorios propios del grupo que, con leves diferencias, menciona como Guénena-kéne. También su informante le dice que se llaman «pampas verdaderos». Casamiquela (1965), adoptando el nombre del «complejo» de Escalada, dice que los tehuelches septentrionales se llamaban a sí mismos gününa këna en su lengua y «pampas» en castellano, como también los llamaban los tehuelches del sur, los araucanos y los blancos. En cuanto a los pobladores de la Pampa, no acepta la existencia de una «raza» con ese nombre antes de la llegada de los araucanos a la región, esos pobladores serían tehuelches septentrionales. En una obra posterior le dará más preponderancia a la presencia de tehuelches en el área pampeana y hablará de «proto-tehuelches» para referirse a los primitivos habitantes de la Pampa. Al mismo tiempo, asegura que hacia el siglo XVII los tehuelches «absorben» a los huarpes, los querandíes y a los pehuenches de una primera camada, mientras las primeras tribus araucanas se establecen en el sur del Neuquén. En el XVII los tehuelches «se retraen» hacia el sur, y en el XIX triunfa la araucanización de la Pampa. En 1985, el autor vuelve a mencionar que los ahora günün a künna (o «la gente por excelencia») se llamaban a sí mismos «pampas» y, como ya vimos, repite su esquema de 1965.

Vignati, en sus primeros trabajos, habla de un «elemento étnico» que dominó las llanuras (o las pampas) hasta la llegada de los araucanos y se conformó en el siglo XVII. No los denomina taxativamente «pampeanos» todavía, pero dice que para el 1700 se radicaron entre los ríos Negro y Colorado y llegaban hacia el norte hasta la sierra de la Ventana (territorio que coincide, en parte, con el señalado por Escalada para sus tehuelches septentrionales). Hacia el sur del río Negro estaban los «patagones». En trabajos posteriores afirma que en la Pampa habitaban los pampas, «autóctonos de la llanura», «no araucanos» y, al sur de ellos, los gününa-küne (a quienes los mapuches llamaron tehuelches, por lo que ese gentilicio debe excluirse y más aún si con él intenta nombrarse a los aônükün'k). Estos dos últimos grupos deben denominarse, a su criterio, «patagones». En obras posteriores (Vignati 1967), critica a Escalada por instalar el gentilicio «tehuelche» y por negar la existencia de los «pampas», y, en ese momento, prefiere llamar «tuelches» a los gününa-küne y mencionar como «auténticos patagones» a los de Santa Cruz (antes aônükün'k).

En los papeles de archivo no aparecen la mayoría de los gentilicios propuestos por los etnógrafos, pero sí, en cambio, aquellos más discutidos por ellos: pampas, aucas, tehuelches. En un estudio sobre las *identidades impuestas* (Nacuzzi, 1998) en la región de influencia del Fuerte de Nuestra Señora del Carmen (cercano a la desembocadura del río Negro en el Atlántico) he analizado con más profundidad estas cuestiones de desfasaje entre los rótulos que aparecen en los papeles de archivo y los que impuso la Etnografía de Pampa y Patagonia. El período estudiado fue premeditadamente corto: 1779-1784, con la intención de encontrar la menor cantidad de interferencias posibles debidas a la presencia del blanco y con la esperanza de poder deslindar, entre otras cuestiones, aquellos rótulos aplicados a los grupos que no fueran atribuibles a la instalación en 1779 de un Fuerte en la región. También elegí una región muy acotada espacialmente, por la cantidad y la calidad de los papeles disponibles y porque el Fuerte resultó ser un importante foco de interrelación entre indios y blancos (Nacuzzi, 1998: 17-18). Acotando espacial y temporalmente mi estudio, esperaba soslayar el mencionado «fenómeno de la bolsa de gatos».

El concepto planteado de *identidad impuesta* está basado en el hecho evidente de que hay diversos «rótulos» que se usan en los documentos analizados. Predominan «aucas», «pampas» y «tiquelchus/teguelchus». Esos rótulos no los inventan los blancos del Fuerte del Carmen, venían usándose desde antes y continuarán usándose después. También debemos acordar que no siempre estuvieron referidos a los mismos grupos ni a las mismas ubicaciones regionales. Son términos que se usaban invariablemente en Buenos Aires, en Mendoza o en Córdoba para designar desde cada uno de esos lugares a grupos diferentes que tenían en común su pertenencia a la frontera en cada uno de esos casos.

En la región de influencia del Fuerte del Carmen, entre 1779 y 1784, los «pampas» son los que están en contacto permanente con el mencionado Fuerte y su gente, representados, sobre todo, por la figura del cacique Negro. Los «aucas» están más alejados hacia el norte y el noroeste, Calpisqui es el cacique que se destaca, son los que hacen las incursiones a Buenos Aires y no tienen contacto directo con el Fuerte. Luego están «los de las Salinas» y los «ranqueles», más alejados aún, de los que tienen noticias por terceros. Ellos están más hacia el oeste de las salinas, y parecen conformar el límite oeste de los «pampas». Hacia el sur, del otro lado del río Negro, estaban los «tiquelchus» que tenían poco trato con los del Fuerte. Ni «auca» ni «pampa» ni «tehuelche» aparecen en los documentos usados

como gentilicios por los respectivos grupos sino como meros rótulos por parte de los que escriben. Como era difícil para los ocasionales cronistas de diversas situaciones rotular a las gentes que iban encontrando, ello se realizaba en base a su ubicación geográfica y sus relaciones con otros grupos. No era una preocupación clave de estos informantes delimitar grupos y naciones o identificar los nombres que cada grupo reconocía como propio, sino hacer posible la convivencia y el trato con ellos. Sólo necesitaban identificarlos de alguna manera y a *grosso modo* utilizaban los mencionados rótulos. De modo que no se trataba de autoidentificaciones ni de identidades contrastantes ni de identidades virtuales puestas en juego por los indios. Además, había una propensión a ir transformando geónimos en gentilicios y una manipulación de esos rótulos tratando de separar, en general, a los amigos de los enemigos o a los «buenos» de los «malos». Aquí el blanco tuvo mucho más protagonismo que el que parece, al otorgar o imponer identidades con fines puramente prácticos administrativa y políticamente. Por eso me he referido a *identidades impuestas*.

En el caso del área del Fuerte del Carmen, las denominaciones que se encuentran en los documentos no reflejan las autoadscripciones de los grupos, pero sí se puede explicar el porqué de tales denominaciones: «pampas» (por la región que ocupaban), «aucas» (por indio «rebelde» o «alzado», al menos en la región pampeano-patagónica), «tehuelche» (del araucano: gente «brava» o «arisca»). Conviene observar que ninguno es el nombre que los grupos reconocían como propio. A esa primera distorsión se agrega, para el área en estudio, una segunda que ya he señalado: la adscripción que se les otorga desde el Fuerte del Carmen. Es obvio que Viedma utiliza «gentilicios» que ya existían, pero adscribe a ellos a los diferentes grupos sin fundamentarlo demasiado y, reitero, seguramente por una cuestión de comodidad administrativa. No dudo que otros actores hubieran realizado otras adscripciones usando los mismos rótulos. Por ejemplo, el cacique Negro era «auca» para Viedma (Superintendente del Fuerte); para Zizur, de paso por la región, era cacique de los «peguelchus» y, para el virrey Vértiz (en Buenos Aires), «cacique principal de los teguelchús». Tenemos así a un mismo personaje como cacique de dos grupos distintos (si aceptamos, además, que Zizur y el Virrey escriben de diferente forma un mismo nombre) según la óptica de tres funcionarios diferentes que tuvieron, también, distintos tipos de interacción con los grupos indios.

Una tercera distorsión es la realizada por los etnógrafos de este siglo quienes, en el afán de encontrar los *verdaderos* gentilicios, propusieron nombres que no aparecen en las fuentes de fines del XVIII y basaron sus reconstrucciones étnicas en diarios de viajes de cien años más tarde y en datos etnográficos que todavía podían recoger en el campo, sin proponer una continuidad entre unas y otros. La cuestión se agrava si consideramos que en aquellos trabajos de campo, muchas veces aparecieron los nombres «comunes» que cada grupo había adoptado para sí (surgidos de su interrelación con los blancos y con otros grupos de la región, pero no por eso menos válidos). Además, es necesario recordar que las fuentes de archivo no fueron usadas en dichas reconstrucciones y que, durante cincuenta años, la historia del poblamiento nativo de Pampa-Patagonia fue recreada siempre en base al mismo conjunto de fuentes éditas. Esas denominaciones perduraron en el tiempo simplemente por el prestigio académico de quienes las propusieron (que muchas veces tienen el mérito de ser pioneros en el tema) y adquirieron la característica de axiomas.

Es necesario aclarar que, muchas veces, cada uno de estos autores estaba respondiendo a una propuesta de alguno de los otros, y esto acentuaba el empecinamiento de cada uno de ellos en sus propuestas de grupos, límites y grafías de los nombres «propios» de cada agrupación (véase por ejemplo: aóenï kenk (Harrington)/ aóni-kénk (Escalada)/ aóni-k'enk (Casamiquela) / aônükün'k (Vignati) y gününa küne (Harrington y Vignati) / guénena-kéne (Escalada)/ gününa këna (Casamiquela).

Después del trabajo de Escalada (1949), el mismo conjunto de viajeros y misioneros siguieron siendo citados y analizados, criticados, reinterpretados. Hubo pocos aportes de informantes indígenas puesto que, efectivamente, se produjo su tan anunciada desaparición y el recurso de las fuentes de archivo (ahora lo único de primera mano) no apareció. Produce cierta incomodidad poder repetir hoy con Escalada: «la lectura de los trabajos escritos en los últimos cincuenta años, deja perplejo al estudioso de estos temas» (p. 2). Desde una perspectiva actual, a más de 50 años de esa publicación, analizando lo poco que se ha avanzado en enfoques realmente históricos del panorama étnico de Patagonia y lo mucho que se ha abusado del uso de meros rótulos que alcanzaron para describir pueblos enteros, hoy podemos hacernos eco de las palabras de Escalada e invitar a acercarse a las fuentes de archivo, las únicas a las que ahora se puede recurrir, para que nos brinden «la pureza de su caudal casi inexplorado». La sensación de que «está todo por hacerse» (Nacuzzi, 1998: 250) no deja de rondar.

Bibliografía

BOCCARA, Guillaume

1996 «Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)», *Revista de Indias* LVI (208): 659-695. Madrid.

BORMIDA, Marcelo y Rodolfo CASAMIQUELA

1958-59 «Etnografía Gününa-Këna. Testimonio del último de los tehuelches septentrionales», *Runa* IX (1-2):153-193. Buenos Aires.

CASAMIQUELA, Rodolfo

1956 «Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas», *Runa* VII (2): 195-202. Buenos Aires.

1961 «En torno a un gentilicio. Contraprueba de la conexión de pámpidos patagónicos y rioplatenses», *Revista del Instituto de Antropología* 1. Rosario.

1962 «El contacto Araucano-Gününa Këna. Influencias recíprocas en sus producciones espirituales», *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía* 1: 83-97. Buenos Aires.

1965 «Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente», *Cuadernos del Sur*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

1969 *Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente. Pruebas Etnohistóricas de la filiación tehuelche septentrional de los querandíes.* Santiago de Chile, Museo Nacional de Historia Natural.

1985 *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro.* Viedma, Fundación Ameghino.

1987 *Toponimia indígena del Chubut.* S/l., Gobierno de la provincia del Chubut.

1989 «El camino de la fascinación (entrevista realizada por G. Boido y E. Chiozza)», *Ciencia Hoy* 1 (1): 54-61. Buenos Aires.

COX, Guillermo

1863 *Viaje en las regiones septentrionales de la Patagonia.* Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

ESCALADA, Federico

1949 *El complejo "tehuelche". Estudios de etnografía patagónica.* Buenos Aires, Coni.

FALKNER, Tomás

[1774] 1974 *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur.* Buenos Aires, Hachette.FERRARIO, B.

1952 «El problema lingüístico de la Patagonia; su estado actual», *Folia Lingüística Americana* I (1). Buenos Aires.

HARRINGTON, Tomás [1911-36]

1968 «Toponimia del Gününa Küne», *Investigaciones y Ensayos* 5: 331-362. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

1946 «Contribución al estudio del indio Gününa Küne», *Revista del Museo de La Plata* (nueva serie) II, Antropología 14: 237-275. La Plata.

LATCHAM Ricardo E.

1927 «El problema de los Araucanos. Sus orígenes y su lengua», *Atenea. Revista mensual de Ciencias, Letras y Bellas Artes*, año IV, II (6). Concepción, Universidad de Concepción.

1929 «Los indios de la Cordillera y la Pampa en el siglo XVI», *Revista Chilena de Historia y Geografía* LXII. Santiago de Chile.

LEVENE, Ricardo

1939 *Historia de la Nación Argentina.* Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia. 2ª ed.

MORENO, Francisco P.

1876 «Viaje a la Patagonia Septentrional», *Anales de la Sociedad Científica Argentina* I. Buenos Aires.

1879 *Viaje a la Patagonia Austral,… 1876-1877.* Buenos Aires.

MUSTERS, George Ch.

[1869-70] 1979. *Vida entre los patagones.* Buenos Aires, Solar-Hachette.

NACUZZI, Lidia R.

1998 *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia.* Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

PAGANO, Nora y Miguel Ángel GALANTE

1993 «La Nueva Escuela Histórica: una aproximación institucional, del centenario a la década del 40», en *La Historiografía argentina en el siglo XX* (I), compilado por F. Devoto. Buenos Aires, CEAL.

SÁNCHEZ LABRADOR, Joseph

1936 *Los indios pampas-puelches-patagones.* Monografía inédita prologada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff. Buenos Aires, Viau y Zona.

VIGNATI, Milcíades A.

1936a. «Las culturas indígenas de la Pampa», en *Historia de la Nación Argentina* I: 549-590. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana.

1936b «Las culturas indígenas de Patagonia», *Historia de la Nación Argentina* I: 591-645. Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana.

1967 «Los Habitantes Protohistóricos de la Pampasia Bonaerense y Norpatagónica», *Investigaciones y Ensayos* 3: 37-100. Buenos Aires.

s/f «Etnografía y Arqueología. Usos, costumbres y cultura de los aborígenes de Buenos Aires, La Pampa y Patagonia: Período Colonial», *Historia Argentina* 5. Buenos Aires, Plaza y Janés S.A.

Capítulo XII

INDIOS MALOS EN TIERRAS BUENAS: VISIÓN Y CONCEPCIÓN DEL MAPUCHE SEGÚN LAS ELITES CHILENAS (SIGLO XIX)

Fernando Casanueva
(Universidad de Burdeos III, Francia)

1. El Reino de Chile contra los indios «bárbaros, rebeldes e infieles»

Durante la época colonial, la Corona española sostuvo prolongadas guerras, con intervalos de paz, contra las sociedades indígenas libres que habitaban al sur del río Bío-Bío, especialmente contra los mapuches, llamados, como se sabe, araucanos por los españoles.

Los mapuches, en efecto, en su tenaz resistencia a los conquistadores y sus descendientes, habían logrado hazañas inéditas en la historia de las Indias, que costaron la vida a dos gobernadores: al propio Pedro de Valdivia (1553) y a Martín García Oñez de Loyola (1598), y que tuvieron por consecuencia la pérdida de todo el territorio y las ciudades fundadas al sur del río Bío-Bío. Este río pasó a constituir por largos siglos un río-frontera entre ambas sociedades, la colonial y la mapuche.

Esta situación obligó a la Corona a tomar una medida excepcional en sus dominios americanos: a organizar un Ejército colonial fronterizo permanente en ese difícil Reino de Chile, financiado desde el Perú.

Este Reino se organizó, entonces, al norte del Bío-Bío, en torno al fértil valle central que se prolonga a través de más de mil kilómetros, entre la Cordillera y el mar, hasta el comienzo del desierto de Atacama en el norte. En estos territorios los españoles vencieron a las poblaciones indígenas locales, más dóciles que los mapuches, apropiándose de sus tierras y sometiéndolas al trabajo colonial obligatorio en beneficio de los vencedores y sus descendientes.

La Corona se empeñó también, por otra parte, en una secular política de evangelización de estas sociedades de guerreros mapuches rebeldes, la llamada «Conquista espiritual», a cargo especialmente de jesuitas y franciscanos.

Ambas políticas fracasaron. Los «bárbaros rebeldes e infieles» jamás pudieron ser sometidos ni por la espada ni por la cruz. Por una parte, el ejército colonial nunca pudo vencerlos globalmente; por otra parte, dicha «conquista espiritual» tampoco pudo ser llevada a cabo con éxito por la Iglesia misionera colonial.[1] Los indígenas en libertad jamás pudieron ser evangelizados, no sólo porque ellos se regían por su *admapu* (usos y costumbres de la tierra)[2] resistiéndose a la propaganda fide, sino también porque sabían que su conver-

sión al cristianismo constituía la vía ineludible a su futuro sometimiento al poder colonial. En resumen, sólo los indígenas «reducidos» podían ser evangelizados y como no era posible reducirlos por las armas, ni la sociedad colonial los concebía y permitía en libertad, la llamada «Guerra de Arauco» llegó a constituir un círculo vicioso secular.

Es preciso señalar que estas guerras coloniales fronterizas se transformaron en una guerra esclavista legal, especialmente durante el siglo XVII,[3] en una verdadera «caza del indio», quienes eran vendidos como mano de obra esclava a los hacendados al norte del Bío-Bío e incluso en el Perú. En este lucrativo «negocio» participaban muchos altos oficiales del ejército colonial e incluso el gobernador del Reino, quien como se sabe poseía, además, el cargo de capitán general del ejército real.[4] Como bien puede comprenderse, esta violencia aumentaba la resistencia indígena, haciendo fracasar, a la vez, todas las tentativas, alentadas desde luego por los misioneros, de «reducir a pueblos» a los mapuches.

Para la sociedad y para el hombre colonial, el mundo, su mundo, civilizado, hispanocriollo y mestizo, cristiano, alcanzaba hasta el río Bío-Bío, más allá y hasta Chiloé (archipiélago austral bajo control español, el «jardín de la Iglesia» según los jesuitas) comenzaban las tierras de los «bárbaros», indios rebeldes, sin rey, sin ley, sin fe, constituyendo una amenaza permanente, real o imaginaria, para el Reino, con los cuales se mantenían contactos bélicos y también pacíficos (comercio, trueque, misiones, parlamentos). Y esta será la situación o statu quo que la República de Chile heredará del período colonial, después de las largas guerras de Independencia (1813-1826).

2. La Independencia: el indio símbolo o alegoría del indio

Durante el proceso de la Independencia los dirigentes criollos patriotas utilizaron simbólica o alegóricamente la imagen del guerrero araucano contra el poder español. Para Carrera, O'Higgins, Freire, el indio rebelde representaba el amor al suelo patrio y a la irrenunciable libertad, altos valores que los habían impulsado a luchar victoriosamente durante largos siglos contra los conquistadores hispánicos y contra el ejército real. Arauco constituía, entonces, un ejemplo a seguir, una meta a alcanzar.

Un buen ejemplo de esta concepción idealista es presentada por el general Francisco Antonio Pinto (1775-1858), quien participó activamente en las guerras de la Independencia, llegando a ser Presidente de Chile (1827-1829). En sus memorias Pinto afirma:

> «Por primera vez leí en ese tiempo La Araucana de Ercilla, y nos reunimos en corrillo para saborear su lectura. No era porque gustáramos de las bellezas de su poesía (…) sino por las heroicas hazañas de araucanos y españoles, que las considerábamos como propias, por ser conpatriotas de los primeros y descendientes de los segundos».[5]

Es interesante subrayar pues, por una parte, la importancia que tuvo para la generación que logró la Independencia, *La Araucana* de Alonso de Ercilla y Zúñiga, y por otra, el hecho que Pinto, como buen criollo expresa una contradicción evidente: considera a los araucanos como «compatriotas», compartiendo una misma tierra (ius solis), pero no un mismo pueblo chileno, puesto que él desciende de españoles (ius sanguinis). Este hecho será destacado más tarde por los principales historiadores republicanos.

Fray Camilo Henríquez (1769-1825), otro criollo patriota, fundador del primer periódico chileno, La Aurora de Chile, en el primer número de esta importante publicación expone las razones de los partidarios de la Independencia, argumentos anti-españoles por supuesto:

> «La historia nos presenta a cada paso la esclavitud, los estragos, la atrocidad, la miseria y el exterminio de la especie humana. De aquí es que no se encuentra algún pueblo que no haya sufrido la tiranía, la violencia de otro más fuerte».[6]

Henríquez exalta el carácter altivo de los araucanos que «luchan ante todo por la libertad», insistiendo en que la metrópoli había procedido de una manera tan inhumana que «los indios fueron casi exterminados» (Aurora de Chile Nº 9).

El fraile de la Buena Muerte hace alusión, evidentemente, a las largas guerras de conquista emprendidas por los españoles contra los mapuches. Al escribir en dicho primer número, «los pueblos obran unos sobre otros para extenderse y agrandarse a costa del más débil», nuestro primer periodista no podía saber que estaba vaticinando la futura conducta de la República respecto al pueblo mapuche a lo largo del siglo XIX.

Al igual que Pinto, Henríquez no los incluye dentro del «pueblo chileno», puesto que como buen representante de la clase ilustrada, educada en el siglo XVIII, aconseja «incorporar a los indios a la sociedad por medio de la educación, la instrucción, la igualdad civil y social».

En este cuadro de uso simbólico del mapuche y su gesta guerrera por parte de los dirigentes patriotas, es necesario recordar, a título de ejemplo, que durante el primer gobierno de José Miguel Carrera (1785-1821), en 1812, se creó el primer escudo nacional, en el cual la estrella solitaria irradiaba sobre el globo terrestre con la leyenda Post tenebras lux. Bajo la estrella una hoja de palma y una lanza entrecruzadas con una segunda leyenda Aut concilies, aut Ense («Por la razón o la fuerza», que desde entonces constituyó el lema de la República de Chile), y, muy principalmente, a ambos lados del escudo figuraban un indio y una india, con sus armas, representando a la nación chilena en gloria y majestad.

Más significativa aún fue la creación en Londres, en 1800, de la Gran Reunión Americana, cuyos miembros se llamaban «Caballeros Racionales», sociedad secreta organizada por Francisco de Miranda (1750-1816) y Bernardo O'Higgins (1778-1842), con el objeto de llevar a cabo, tanto en Europa como en América, los planes de la Independencia de las Indias de la metrópoli española. De esta sociedad van a surgir las famosas Logias Lautarinas (1812 Buenos Aires, 1814 Mendoza, 1817 Santiago de Chile, etc.), verdaderas agencias patriotas de pensamiento y acción, bautizadas así en honor del toqui Lautaro, vencedor del conquistador Pedro de Valdivia, por sugerencia de O'Higgins, otro asiduo lector de La Araucana.

El mismo O'Higgins recordaba, muchos años más tarde, que en «un arranque de fiero patriotismo» expresó en Londres a su maestro Miranda: «Mirad en mí, señor, tristes restos de mi *compaisano* Lautaro; arde en mi pecho ese mismo espíritu que libertó entonces a Arauco, mi patria, de sus opresores».[7]

Pese a estas utilizaciones emblemáticas o alegóricas de la historia de Arauco y de sus personajes notables, el gobierno patriota, en la práctica, siguió considerando a los indíge-

nas, en general, como «hermanos menores», herencia indudable de la concepción y legislación coloniales que consideraron siempre al indígena como un eterno «menor» sometido a la tutela hispánica.

La máxima prescripción legislativa de esta visión alegórica del indígena se presentó en el bando del 4-3-1819, promulgado por el Director Supremo Bernardo O'Higgins, que evidentemente no tuvo aplicación práctica. En dicho bando se declaraba que:

> «El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie (los indígenas) continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado».

3. La República naciente y las sociedades indígenas rebeldes

Durante las guerras de la Independencia, que tuvieron lugar especialmente en el centro y sur del país (con epicentros importantes desde el río Maule al Bío Bío), los mapuches no se contentaron con ser testigos impasibles de una guerra entre huincas realistas y patriotas, sino que tomaron partido por uno u otro bando según las circunstancias.

Los cálculos idealistas (ilustrados o románticos) de los independentistas, suponiendo que los «hermanos bárbaros» los apoyarían en su lucha contra el enemigo común, el español, no se hicieron realidad. El debilitamiento del Estado y su vigilancia militar (ejército y fuertes) en la frontera fue aprovechado por los guerreros mapuches para aliarse alternativamente con ambos ejércitos enemigos, con el fin de realizar malocas contra los pueblos, haciendas y estancias fronterizos. Es necesario subrayar que en muchas oportunidades fueron los mismos patriotas o realistas quienes apelaron a las huestes mapuches para invitarlos a participar en las campañas militares como aliados, incluso integrándolos a veces en los ejércitos como soldados libres.

Tan importante fue este apoyo indígena al ejército realista que el cronista fray Melchor Martínez, ferviente monárquico, llega a afirmar que «el resultado de la contra-revolución araucana proporcionó al ejército real la posesión de todas las provincias ulteriores de Bío-Bío, la comunicación con Valdivia, Chiloé y Lima, y la amistad y adhesión de los gentiles araucanos, mudando el aspecto de la guerra, de tal modo que los patriotas quedaban casi bloqueados en Concepción».[8]

Los patriotas e intelectuales que sostenían la causa de la Independencia no olvidarán jamás esa alianza, a su juicio contra natura, argumento recurrente que será esgrimido a lo largo del siglo XIX en contra de los mapuches por la clase dirigente para justificar su política indigenista.

Este término del ideal alegórico de la intelectualidad independentista, de considerar al indígena como un hermano, igual en derechos, que pondría su secular resistencia al Rey de España en servicio de la causa de la razón y la justicia, es decir de la República, significó, a nuestro juicio, el comienzo de otra visión de las elites chilenas respecto al indígena: un enfoque que más bien se aproxima al de la Corona española durante la época colonial: el indio es un bárbaro irreductible y veleidoso, a quien hay que someter, tarde o tem-

prano, por diferentes medios, con un objetivo diferente al hispánico por supuesto, para lograr la unidad del territorio nacional y el progreso de la Patria.

Uno de los más altos representantes de la elite chilena decimonónica, Miguel Luis Amunátegui (1828-1888), historiador, profesor universitario, político liberal, rector del Instituto Nacional, en su obra *La crónica de 1810* al efectuar años más tarde el balance del proceso de la Independencia del continente afirma:

> «Los que alzaron la bandera de esa justísima y gloriosa rebelión no fueron ni muiscas ni peruanos ni aztecas ni siquiera araucanos. Pertenecían al mismo pueblo, hablaban la misma lengua, obedecían al mismo rey y adoraban al mismo Dios».[9]

En otras palabras, el conflicto de la Independencia fue una guerra civil «entre dos porciones de la raza conquistadora, entre los individuos de una misma familia». La conjunción adversativa «ni siquiera», utilizada, está indicando que teóricamente los araucanos eran los más indicados para intervenir a favor de la Independencia, pero no lo hicieron; aunque más adelante Amunátegui reconoce que «muchos de los indígenas combatieron al lado de los independientes; pero también (...) otros muchos pelearon al de los realistas».[10]

Nuestro historiador realiza, en seguida, una crítica a los intelectuales cultores de alegorías al pasado indígena, visión absolutamente alejada de la realidad:

> «No ignoro que los autores americanos de himnos y de proclamas invocaban durante la reyerta las sombras de Montezuma, de Guatimozín, de Atahualpa, de Caupolicán y de Lautaro, se ostentaban como sus vengadores, y maldecían a sus verdugos, pero aquella era una pura ilusión retórica que les hacía desconocer extrañamente la verdad de las cosas».[11]

Dicha «verdad de las cosas» era que la Conquista había terminado hacía ya mucho tiempo y que quienes en realidad habían explotado o explotaban a los indígenas en las haciendas, minas y ciudades no eran los españoles, sino sus descendientes, los criollos. Amunátegui puntualiza esto de manera enfática:

> «Si alguien hubiera debido responder en el siglo XIX por los actos de codicia y de crueldad que los conquistadores perpetraron en el siglo XVI, parece que debieran haber sido los españoles-americanos, a quienes era más verosímil suponer descendientes suyos, que no los españoles-europeos, que era de presumir razonablemente estuvieran menos ligados con ellos por los vínculos de la generación».[12]

Desde luego esta crítica a la llamada «aristocracia castellano-vasca» criolla, de origen colonial, no abunda en la historiografía de la época, salvo en la pluma de pensadores radicales como Santiago Arcos y su amigo Francisco Bilbao (1823-1865).

En efecto, Bilbao en su opúsculo *Los Araucanos* (París, 1847) busca una explicación original a este aparentemente sorprendente apoyo de los mapuches a sus tradicionales enemigos. Según este autor, el proceso de Independencia había comenzado en el centro de Chile, y el ejército patriota conducido por Carrera «precipita» a los españoles hacia el sur, el Bío-Bío. De esta manera, «los araucanos que ven a sus antiguos enemigos refugiarse en sus fronteras, creen que otro poder, superior al de los mismos españoles, los amaga. Entonces toman el partido de sus enemigos».[13]

La causa de esta actitud, pues, para Bilbao es simple, explicable, y él mismo no entiende «cómo no se ha alegado por los escritores de la guerra, que sólo *maldicen* a los indios». Los indios no distinguían entre patriotas y realistas, pues «la misma raza los atacaba, con otra bandera es verdad, pero, ¿debían distinguir en ella los resplandores de la Revolución Francesa?».[14]\

4. La elite republicana, los historiadores y el salvaje

Pasada la etapa del discurso simbólico y alegórico proindigenista de la elite que logró la Independencia y dirigió al país durante los primeros años de organización republicana (1817-1833), el discurso de la elite sucesora será muy diferente.

Estamos en presencia de largas décadas de la historia de Chile (1830-1883), destinadas a la organización del Estado y durante las cuales el impulso y el quehacer histórico principal estuvieron orientados a la consolidación del territorio nacional.[15]

En general estas elites provenían de las principales familias patricias chilenas (herederas de la «aristocracia castellano-vasca» colonial) y, también, de los escasos sectores medios de la sociedad chilena. Nos referimos, principalmente, a José Victorino Lastarria (1817-1888), a los citados Miguel Luis Amunátegui (1828-1888), Francisco Bilbao (1823-1865), Diego Barros Arana (1830-1907), a Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886), a Vicente Pérez Rosales (1807-1886), quien fue el precursor, promotor y organizador de la colonización del sur del país (1853, fundación de Puerto Montt), etc.

Estos prohombres no sólo desempeñaron un papel importante en la producción literaria historiográfica chilena, sino que ocuparon también altos cargos educacionales, políticos, parlamentarios y gubernamentales, ejerciendo, entonces, una gran influencia en todos los ámbitos de la sociedad nacional. Podríamos afirmar que ellos y algunos otros son los «padres» de la República de las letras chilenas. De esta manera, la imagen del indígena chileno que sus discursos (escritos u orales) contribuyeron a crear y divulgar fue fundamental en las futuras decisiones que los gobiernos sucesivos tomarán para resolver definitivamente «el secular problema araucano».

Desde el punto de vista político, estos intelectuales eran, en general, liberales; desde el punto de vista filosófico podemos, sin duda, incluirlos en la escuela positivista. El mejor exponente, por lo demás, de la escuela historiográfica positivista es Diego Barros Arana. Concordamos a este respecto con Hugo Cancino cuando expresa que «a partir de una concepción teleológica de la historia, es decir, inteligida como un crecimiento continuo y rectilíneo hacia el «progreso», Barros Arana y una generación de historiadores y ensayistas interpretaron la independencia de Hispanoamérica como el triunfo de las «luces», es decir, del discurso de la Ilustración y la Revolución Francesa sobre las «tinieblas» de la tradición hispánica».[16]

Prolongando esta reflexión al tema que nos ocupa, podemos agregar que, asimismo, estos intelectuales estaban convencidos que dichas luces del progreso, de la razón, de la civilización, encarnadas en la República, terminarían por vencer y disipar las tinieblas en las cuales persistían en vivir los bárbaros habitantes más allá del río Bío-Bío. Para estos historiadores liberales, además, el cometido de la historia era colaborar a la legitimación de las

jóvenes repúblicas, junto con justificar sus pretensiones territoriales y construir o definir una identidad nacional para los habitantes de los nuevos estados.

La concepción general que anima su producción literaria al respecto, pese a los inevitables matices diferenciadores, es la no aceptación teórica y práctica de la existencia de sociedades indígenas libres en territorios que eran considerados como formando parte de la República. Esta concepción es, a nuestro juicio, una prolongación con ropajes republicanos, «modernos» por ende, de la antigua política colonial tendiente al control total de los territorios del Reino de Chile enmarcados en la cartografía oficial, y a la sumisión a la Corona y a la Iglesia de las poblaciones indígenas que los habitaban.

Por razones de espacio examinaremos tan sólo una parte del discurso producido por los más destacados intelectuales de la elite chilena decimonónica.

Diego Barros Arana es el más completo historiador chileno del siglo pasado, su monumental *Historia General de Chile* (16 volúmenes) aún hoy es una obra de referencia. Además fue pedagogo, profesor universitario, rector del Instituto Nacional y de la Universidad de Chile, funcionario y diplomático.

En el tomo 1 de dicha *Historia General*, Barros Arana efectúa una presentación general de las sociedades indígenas prehispánicas que habitaban los territorios que más tarde constituirían Chile. En este capítulo el historiador directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, proyecta o extrapola sus afirmaciones a las sociedades indígenas contemporáneas suyas, los mapuches en especial, que acababan de ser vencidas y sometidas en 1882 por el Ejército chileno de la frontera. Hay que señalar que el tomo I de la *Historia General de Chile* fue publicado en 1884.

En este texto abundan las expresiones «salvajes», «bárbaros», «primitivos», e incluso «brutos», para referirse a los indígenas. Sobre esta base conceptual se desarrollan allí ciertas ideas y afirmaciones que pueden servir de justificación retroactiva o coetánea a tal política militar y territorial de la República, y que no dejaron de ser repetidas y utilizadas por las autoridades públicas de la época.

Las concepciones principales de Barros Aranas referentes a los indígenas chilenos pueden concretarse en los siguientes asertos:

a) A causa de su estado de barbarie los indios son incapaces de explotar óptimamente las tierras que ocupan. Así, nuestro historiador afirma: «se comprenderá que si el territorio chileno puede ser convenientemente explotado por el hombre que ha ascendido a cierto grado de civilización y de cultura, y que sabe procurarse las comodidades de la vida en casi todos los climas, era una triste morada para el salvaje primitivo».[17]

Esta «explotación conveniente» se refiere, sin duda, a la organizada en torno a las normas del capitalismo agrario, basado en la propiedad privada de la tierra por supuesto, que ya comenzaba a mecanizar parcialmente el campo chileno en las últimas décadas del siglo XIX, el cual, junto a la industrialización, van a constituir los fenómenos socio-económicos por excelencia exponentes de civilización para las elites intelectuales de ese siglo. En otras palabras, los indígenas no merecían las buenas tierras en que vivían tradicionalmente, las cuales deberían ser «convenientemente explotadas» para lograr un alto rendimiento agrícola destinado a la alimentación de la población local y a la exportación.

¿Y por qué estos habitantes vernaculares no aprovechaban las ventajas y recursos que la naturaleza les proporcionaba? La respuesta del historiador es europeocéntrica, racista: «todos estos trabajos exigían cierta previsión y un desarrollo intelectual de que carece el hombre salvaje».

Esta inferioridad intelectual los hace «inhábiles para procurarse los recursos que proporciona la civilización por imperfecta que sea».[18]

b) Los indios son holgazanes y poseen «los hábitos de ociosidad de la vida salvaje», limitándose tan sólo a satisfacer «las necesidades más premiosas de su triste existencia».

La estricta división sexual del trabajo, corriente en esas sociedades llamadas primitivas, donde el «trabajo industrial y productivo» corresponde a las mujeres (agricultura, tejidos, alfarería, preparación de comidas y bebidas), es una prueba más, para el autor, del carácter «perezoso e imprevisor» del indio, quien se negaba a efectuar esas labores «indignas de hombres».[19]

c) Estas sociedades estaban condenadas a vivir indefinidamente en tal estadio de barbarie, donde «todos los hombres desempeñan las mismas ocupaciones, todos son guerreros, cazadores, constructores de chozas y de embarcaciones, y aun agricultores, así como todos eran guerreros».[20]

Para Barros Arana, como para muchos filósofos, historiadores o sociólogos («sociologistas» como él los llama) del siglo XIX, tal tipo de comunidades humanas, sin división social del trabajo «y de las profesiones, no merece siquiera el nombre de sociedad». Para apoyar este aserto, nuestro historiador cita al filósofo evolucionista Herbert Spencer (1820-1903), quien «con notable ingenio» compara a estas «agrupaciones humanas, a las cuales niega el nombre de sociedad, con los organismos animales inferiores, en que todos los órganos desempeñan funciones biológicas semejantes, pero en que el individuo parece carecer hasta de vida propia». [21]

d) Entre las observaciones críticas de un intelectual liberal decimonónico no podía faltar la mención a la propiedad privada. En efecto, la ausencia del Estado o de una «necesaria autoridad», determinaba que los indios no tuvieran «la menor idea de propiedad individual del territorio». De esta manera, «todos los miembros de la tribu tenían derecho para establecerse donde mejor quisieran, construir sus chozas y utilizar los frutos espontáneos del campo vecino, así como los animales del bosque y los peces de los ríos (…) sin tomar el consentimiento de nadie, y sin pensar en poner límites al terreno que usufructuaban».[22]

Esta organización social impedía, entonces, «un mayor progreso industrial» y el aumento de la población. Por todas estas razones estos «salvajes llevaban una vida de privaciones y de miserias en un suelo que habría recompensado generosamente un esfuerzo industrial un poco más activo y enérgico».[23] Barros Arana justifica, de este modo, la opinión general existente en Chile respecto a la existencia de «indios malos en tierras buenas», lo cual impedía o frenaba las posibilidades de desarrollo o «progreso» del país.

Cabe destacar que estas teorías «miserabilistas» del liberalismo positivista no resisten el testimonio de los cronistas coloniales, especialmente los jesuitas (Alonso de Ovalle, Diego de Rosales, etc.) quienes debido a su labor evangelizadora conocieron por dentro a estas sociedades indígenas. En sus crónicas ellos testimonian, entre otros aspectos, la abun-

dancia de alimentos que ellas disponían, que les permitía disponer de reservas importantes. Esta situación contrasta abiertamente, por supuesto, con el estado de pobreza o miseria absoluta de vastos sectores de la población durante la época colonial, tan bien descritos por el síndico Manuel de Salas y de la igual o peor miseria que sufrían campesinos, obreros y mineros durante el siglo XIX, tan bien expuesta por escritores nacionales (verbigracia Baldomero Lillo) o por viajeros extranjeros.[24]

e) El mismo carácter de los indígenas les impedía desarrollar una sociabilidad conveniente. Los indios eran «reservados y sombríos por naturaleza (...) casi desconocían la conversación franca y familiar del hogar».[25] Sólo se divertían en sus borracheras, que en lugar de hacer florecer «los sentimientos amistosos», terminaban en sangrientas trifulcas. De esta manera vivían en perpetua desconfianza, «con las armas en la mano, casi viendo en cada hombre un enemigo».[26]

f) En materias espirituales tampoco resultaban beneficiados en este análisis: los indios presentaban un cuadro de «carencia absoluta de creencias religiosas y de todo culto». Al contrario, estas sociedades tenían «bárbaras supersticiones» y creían «en una multitud de patrañas». Este «estado de ignorancia y de barbarie» los incitaba a la práctica de «costumbres groseras y vergonzosas que degradan al hombre».[27]

Sin embargo, es preciso señalar que el historiador no es absolutamente negativo en su apreciación relativa a los indígenas de su época, pues reconoce en varios párrafos «las modificaciones que esas tribus (araucanas) han experimentado bajo el contacto secular con pueblos de una civilización más avanzada».[28] Y este es un punto importante en la concepción liberal decimonónica: estas sociedades pudieron y pueden cambiar positivamente por la influencia de una «civilización superior» dominante. Ya en páginas anteriores, Barros Arana subrayaba los aportes que la cultura inca había efectuado a las sociedades indígenas chilenas del norte y del centro del país en la agricultura, alfarería y la metalurgia, y más tarde el aporte hispánico a partir de la Conquista.

Se desprende de esto la incapacidad de estas sociedades, según Barros Arana, para evolucionar endógenamente, por su propio impulso interior. Para ellas los adelantos siempre provendrían del exterior, pues «el hombre en ese estado de barbarie es en todas partes el mismo, con igual resistencia a aceptar las ideas extrañas y a abandonar sus hábitos inveterados».[29]

El autor señala, más adelante, la prueba histórica de dicha resistencia, al comentar el fracaso del régimen colonial en «civilizar» a los indígenas libres y «rebeldes»: «por más que se intentasen diversos arbitrios para reducirlos a otro orden de vida, fue forzoso reconocer que era igualmente imposible atraerlos por los halagos o por el terror».[30]

Esta visión republicana, crítica y dura respecto a los indígenas, alcanzará su paroxismo, por así decirlo, en la pluma de Benjamín Vicuña Mackenna, uno de los más grandes historiadores chilenos del siglo XIX, quien marcó con su sello la historiografía nacional.[31]

Vicuña Mackenna se va a destacar en el Parlamento (1868) por sus decisivas intervenciones en el debate en torno al «problema de la Araucanía», que examinaremos más adelante. Aquí nos limitaremos a presentar la opinión que este hombre público tiene de los indígenas, la cual expondrá fogosamente a sus colegas diputados (Cf. *Sesiones de la Cámara de Diputados,* agosto de 1868). Para él los mapuches «fueron los más implacables ene-

migos de nuestra independencia», peleando «por ese mismo rey que los había subyugado». Incluso el más valiente cacique (Francisco Mariluán), «aunque bravo y esforzadísimo en los combates», no deja de ser «salvaje y perverso como todos los de su raza». Son desleales por naturaleza: «¿quién que conozca nuestra historia se atrevería a hacer fe en el bárbaro?» Hasta el toqui Lautaro, alto símbolo nacional, es presentado como un traidor: «¿Hizo por ventura otra cosa Lautaro, el caballerizo de Valdivia, en el llano de Tucapel, donde él mismo cavó la tumba de su amo?».

Finalmente el historiador desmiente el aporte mapuche en el mestizaje que dio origen a la población chilena: «nuestro pueblo no desciende del bárbaro de Arauco, que jamás ha querido someterse al extranjero ni aliarse con él».

El pueblo chileno desciende más bien de las «blandas y dóciles» tribus del norte y del centro, que habitaban los territorios situados al norte del río Maule (al sur vivían los «fieros promaucaes»), que fueron rápidamente conquistados primero por los incas y después por los españoles, siendo sometidos por éstos e incorporados a la encomienda como «yanaconas o indios de servicio».

5. Voces disidentes desde París: Francisco Bilbao y Los Araucanos

Francisco Bilbao (1823-1865) fue uno de los principales representantes de esa famosa «generación del 42» (1842), a la que perteneciera José Victorino Lastarria (como el gran guía), Santiago Arcos, Eusebio Lillo, Manuel Antonio Matta, Ángel Custodio Gallo y otros. Esta generación, la primera después de la que realizó la Independencia, estaba profundamente influida por el discurso de la filosofía de la Ilustración y de la Revolución Francesa, imbuidos, pues, de una fe en el progreso constante e imparable de la Humanidad, que logrará implantar finalmente el bien en las sociedades humanas, más allá de sus diferencias nacionales, ideológicas o étnicas. La Generación del 42 trató de introducir el «pensamiento moderno» (la Modernidad) en las clases dirigentes, a través de la docencia y de la publicación de libros y opúsculos, con el fin de hacer evolucionar, cambiar «positivamente» la sociedad chilena, democratizarla, en resumen acabar la Revolución de la Independencia.

En este marco ideológico Bilbao escribió en París, en 1847, un artículo titulado *Los Araucanos*, donde en sendos capítulos expone «la naturaleza» y «el hombre», «la historia» y «el porvenir» de la Araucanía y sus ideas y proyectos respecto a las sociedades mapuches libres del sur del Bío-Bío, intentando responder a la pregunta que él mismo formula: «¿Cuál debe ser la política de Chile respecto a los araucanos?».

Aunque en este artículo los términos «salvajes» y bárbaros» también abundan, su visión del indígena es más bien positiva. De esta manera, Bilbao expone que

> «la vida solitaria, sus creencias guerreras, sus tradiciones de victorias, han desenvuelto en ellos el orgullo y los sentimientos caballerosos. Se llaman aucas, hombres libres y hermanos. Se ve entre ellos una política y urbanidad que sorprende en los salvajes; la hospitalidad es una de sus virtudes y no hay viajero que no lo atestigüe».[32]

Tampoco son crueles, «pues no se encuentra en ellos ninguna de esas prácticas atroces, como son quemar al prisionero, arrancar la cabellera del vencido».[33]

En su discurso histórico-filosófico sobre la Araucanía, Bilbao busca una explicación sociológica, no para desvalorizar sino para entender a estas sociedades indígenas. De esta manera afirma:

> «Observad su vida y aun los menores detalles de sus hábitos y en todo ello vereis el sello del principio primitivo. Todo hombre es soldado y orador, propietario y sacerdote; la unidad está perfectamente constituida en cada ciudadano de la tribu. Cada familia es un estado»[34].

Para comprender la larga y victoriosa resistencia de Arauco, «ese monumento humano que hace 300 años que resiste», no basta mencionar sólo el valor físico de los indios, sino su «valor dogmático, necesario y libre», que se manifiesta en la constitución de una sociedad articulada en torno a la guerra: «El Dios Araucano es el verbo de la guerra», concepción más pertinente que la expuesta por los grandes historiadores chilenos, verbigracia Barros Arana, como ya se ha visto.

Estos indios no son, sin embargo, salvajes absolutos, pues «están en un estado intermedio entre la civilización y la barbarie. Tienen un brazo en el arado y el otro en el lomo del caballo».[35] Esta última afirmación es interesante, pues Bilbao es uno de los escasos autores que subraya las características de guerreros y agricultores, a la vez, que poseen los mapuches.

Como buen positivista nuestro autor piensa que se ha producido una necesaria evolución en los araucanos, gracias a «la comunicación y a las relaciones de comercio frecuentes» con la civilización en período de paz. Estas relaciones han hecho más por su «desbarbarización» que el contacto con conquistadores y misioneros.

Al analizar la lucha de los araucanos contra los españoles, Bilbao retoma también el discurso simbólico pro-indigenista sostenido por los líderes de las guerras de la Independencia. El símbolo, nuevamente utilizado es Lautaro, cuyo brazo representa la libertad según nuestro autor. Para los revolucionarios franceses Grecia y Roma fueron sus modelos, los patriotas «hijos de esa tierra» (Chile) evocaron a Lautaro, Colocolo y Rengo en sus luchas por la libertad, y «esas sombras amadas, no aparecieron fantásticas. Eran las almas de los soldados de la patria, cuando patria pronunciamos».[36]

También a la Iglesia misionera correspondió una parte de la responsabilidad en este fracaso de la civilización colonial, pues los indios «han visto a los misioneros hablarles de paz, de amor, de justicia, de sometimiento a los cristianos y los cristianos eran sus verdugos». Así, los indios podían decir «el rey, la iglesia y la conquista vienen a hacernos conocer al sublime crucificado y empiezan por crucificarnos a nosotros».[37]

También la República, hasta ese momento, ha fracasado en civilizar a los indios:

> «La República de Chile en esa guerra continuada ha seguido enteramente el sistema español, y no se ha presentado bajo la nueva faz que la revolución le impuso. Ha opuesto soldados quizás tan salvajes como los indios, no les ha opuesto al hombre ciudadano, al hermano, el sacerdote».[38]

Chile, entonces, no ha actuado con los indios con la superioridad política y moral que se supone que los principios motores de la Independencia han proporcionado a la República. Al contrario, los chilenos continúan la guerra «con medios inhumanos» y, lo que

es peor, en vez de civilizar a los indios los mismos «chilenos fronterizos han tomado algo de los araucanos y la ignorancia de nuestros gobiernos permite una guerra propia de salvajes. Quemándoles sus rancherías y sus campos, matándolos sin misericordia, fomentando sus divisiones intestinas, en una palabra, procurando aniquilarlos»[39]. Lo que ha sucedido, entonces, es que estos chilenos se han «araucanizado», pues «su faz es blanca, su alma araucana. Pronto al pillaje, limitado en sus ideas, la guerra es su deseo, la intolerancia es su dogma».[40]

Bilbao, entonces, propone la combinación de cuatro factores para resolver el problema araucano: 1) enseñándoles la Religión Católica, el Evangelio con amor: «si queremos vencerlos en la tierra debemos antes vencerlos en el Cielo»; 2) atrayéndolos por el ejemplo, mostrándose los chilenos «como verdaderos republicanos en la esfera pública y privada, fieles a la palabra, a todo tratado y convención»; 3) mediante el desarrollo de los intercambios y la comunicación, especialmente «el establecimiento de caminos que la geografía está mostrando»;[41] 4) por medio de la educación, «derramando escuelas y haciendo pronunciar por vez primera en esas selvas el libro de vida, el Evangelio».

El cumplimiento de este programa permitirá la fusión de ambos pueblos, creando la «nueva patria», uniendo «a los que se creen hijos de diverso padre».[42]

Aunque en su *Evangelio americano* Bilbao se muestre partidario de «la igualdad de las razas, reconociendo sus derechos a la tierra que poseen»,[43] en su discurso araucano concibe el territorio de la Araucanía con una visión de colonizador o colono, no lejos de la de Vicente Pérez Rosales o Benjamín Vicuña Mackenna:

> «Ese territorio sano y bello, donde los ríos y los lagos invocan a las naves, los llanos al ferrocarril, las montañas y sus bosques el hacha del cristiano, presenta todas las condiciones necesarias para el establecimiento de las grandes poblaciones».[44]

Como se puede apreciar, incluso en este discurso generoso y optimista, aunque ingenuo, de Bilbao, el más liberal de todos los representantes de la elite republicana, no se reconoce la plena libertad y soberanía de las sociedades indígenas en sus propios territorios, pues éstos, tarde o temprano, deberán integrarse a la República y los indios someterse a sus leyes, es decir ser incorporados a la civilización chilena.

6. El marco legal de la República y las sociedades indígenas

Desde 1812, fecha del primer Reglamento Constitucional promulgado durante el gobierno de José Miguel Carrera, hasta 1833, fecha de la puesta en vigor de la gran Constitución republicana de Chile, que va a regir, con modificaciones, por cierto, hasta 1925, el país se dotó de dos reglamentos constitucionales (1812 y 1814), de leyes federales (1826) y de diversas constituciones (1818, 1822, 1823, 1828), casi todas de efímera vigencia. Ellas contemplaban disposiciones legales, a menudo impracticables para una nación que, precisamente en medio de guerras y sobresaltos, ensayaba su ordenamiento legal definitivo. El mismo presidente José Joaquín Prieto lo expresaba en su exhorto «a los pueblos de Chile», al promulgar la Constitución de 1833 que inauguraba el régimen portaliano, como un «modo de poner fin a las revoluciones y disturbios a que daba origen el desarreglo del sistema político en que nos colocó el triunfo de la independencia».[45]

En la génesis, discusión y redacción de estas constituciones participaron los prohombres, la elite social, económica e intelectual de esa época de guerras y ensayos de organización nacional. Ellos se habían formado y educado a fines del período colonial, ocupando un sitio relevante en la historia de Chile durante la primera mitad del siglo XIX. Baste citar a Manuel de Salas, Camilo Henríquez, Hipólito Villegas, José Ignacio Cienfuegos, Francisco Antonio Pérez, Juan Egaña, Mariano Egaña, Manuel José Gandarillas, etc.

Todas estas constituciones se preocuparon de organizar la nación, la vida ciudadana, en el marco de lo que podríamos llamar una República autoritaria (salvo en algunos aspectos de la Constitución liberal de 1828), de democracia de propietarios letrados, restringida, entonces, a un sector social (el voto siempre es masculino y censatario), a pesar de las declaraciones alegóricas y bien intencionadas basadas en los principios de la Independencia de los EE.UU. o de la Revolución Francesa.

Sin embargo, en estos cuerpos legales no aparecen definidos clara y explícitamente ni los indígenas ni sus territorios. ¿Los indios son chilenos? ¿Son ciudadanos?[46] ¿Sus territorios pertenecen a la República de Chile? La respuesta a la primera pregunta es teóricamente afirmativa. No obstante, los indios no son ciudadanos, salvo en el bando alegórico de O'Higgins de 1819 ya visto, pues no reúnen los requisitos exigidos para serlo. En cuanto a los territorios indígenas, se los incorpora jurídicamente al territorio chileno, como otrora lo hicieran las autoridades coloniales.

Es interesante señalar que salvo en la Constitución de 1822, en ninguna otra hay referencia expresa ni de inclusión ni de exclusión, a los indígenas que viven en el «territorio nacional». Es como si no existieran. Pensamos que los términos «chilenos», «pueblo chileno» a menudo invocados, los incluyen teóricamente, pese a no ser expresamente considerados en tales categorías. En cambio la propia definición constitucional de «ciudadanos» los excluye de derecho.

En todas las disposiciones constitucionales se declara la libertad, el goce de derechos y la igualdad entre los chilenos, reconociendo como chilenos, en general, a «los nacidos en el territorio de Chile» (Constitución de 1833, art. 6º, 1º). Por lo tanto los indios teóricamente eran chilenos, libres e iguales, formando parte de la nación chilena, puesto que sus tierras, teórica y lógicamente, se incluían en el territorio de la República.

Estas constituciones republicanas, como buenas herederas lejanas del siglo de las luces y cercanas de la Revolución Francesa, confiaban, como sabemos, en la marcha incesante de la civilización y el progreso. Estas concepciones aparecen claramente expuestas y articuladas en el mensaje que el Director Supremo Bernardo O'Higgins dirigió a los pueblos de Chile como un preámbulo a la Constitución de 1822. Allí O'Higgins efectuaba un balance optimista de sus cinco años de gobierno, en los cuales «se formó el Erario, que ha duplicado sus ingresos, se organizó provisoriamente el Estado, ha dado principio la agricultura, la industria y el comercio y están para plantearse varios proyectos de beneficencia pública».

Para asegurar el futuro desarrollo de la joven República de Chile, el Director Supremo presenta en un perfecto lenguaje ilustrado todo un programa basado en la educación total; para formar y producir los hombres públicos, profesionales y técnicos que el país necesita.

Esto permitirá superar, según O'Higgins, el pasado colonial de atraso e ignorancia. Para conseguir estos fines, él preconiza, entonces, una decidida política de inmigración que abriría las puertas del país a todos los extranjeros que lo desearan y que fueran útiles al desarrollo de la nación. A esta concepción de ser Chile un país nuevo, inexperimentado y casi vacío de habitantes, se añade la imagen de la virginidad y riqueza del país:

> «Atraer extranjeros agricultores, industriosos y capitalistas, no es posible sin ofrecerles una gran garantía, y toda la libertad de que gozan en otras regiones; esta es la adquisición más importante, virgen todavía la feraz superficie de nuestro suelo, e intactas sus entrañas, sólo ellos nos procurarán en breve nuevos frutos y tesoros».

Esta política de «puertas abiertas» a los extranjeros permitió, por lo demás, atraer grandes personalidades que colaboraron decisivamente en el desarrollo científico, económico y técnico de Chile durante el siglo XIX. Baste citar a Andrés Bello, Claudio Gay, Ignacio Domeyko y tantos otros. Por otra parte, en estas disposiciones constitucionales ya se avizoraba la futura política de colonización de los territorios indígenas situados al sur del río Bío-Bío.

Es pertinente destacar que la única mención que se hace de los indígenas en estas constituciones es en relación a esa concepción de civilización progresiva e indefinida antes aludida. En efecto, en la Constitución de 1822, en el capítulo concerniente a las facultades del Congreso, se estipulaba que éste debe «cuidar de la civilización de los indios del territorio» (cap. 4º, art. 6º). Cabe observar, por una parte, que no se habla aquí de los territorios de estos indios «incivilizados», sino del territorio de la República, con lo cual éste engloba o incorpora a aquéllos; por otra parte, esta facultad «civilizadora» del Congreso aparece junto a otras disposiciones que requieren «generalizar la ilustración» (cap. 4º, art. 24) y «proteger el fomento de la agricultura, de la industria, del comercio y de la minería». (art. 26).

A nuestro juicio, en el espíritu o intención de estos preceptos constitucionales está presente la esperanza o convicción de un mejoramiento y progreso tanto de la tierra feraz pero inculta de la República, como de sus indios feroces e incivilizados.

7. Los planes contra el salvaje excluido de la República: debate en la prensa y en el Parlamento

A mediados del siglo XIX el Estado chileno no se interesará en la persona misma del indio como había sucedido en el estado colonial (mano de obra para trabajar y almas para evangelizar), sino en sus tierras y comienza, a partir del término de las guerras de la Independencia, un lento pero seguro proceso de penetración de los territorios indígenas al sur del Bío-Bío, especialmente mediante el expediente de la compra, a menudo fraudulenta, de terrenos.[47]

Jorge Pinto ha sintetizado bien las causas de este interés por las tierras mapuches, especialmente entre 1850 y 1860:

> «Por esos años se conjugaron una serie de factores que dasataron la ambición por las tierras mapuches. Una crisis económica que se produjo en esa década y la necesidad de aumentar las exportaciones de cereales, en un país cuya economía se basaba en las exportaciones de mate-

rias primas, desviaron la atención hacia el sur. Así mismo, la posibilidad de conectar Chile con los mercados del Atlántico y de abrir en la Araucanía un espacio a las inversiones de empresarios locales, desplazados por los agentes financieros de Inglaterra que se instalan en Valparaíso (…) Por último, el peso que empieza a tener la articulación de nuestra economía a un capitalismo más desarrollado, el inglés, cuyas exigencias ponen en peligro los espacios que todavía conservan algunas comunidades indígenas en el continente».[48]

Esta política de invasión y expropiación de las tierras indígenas fue justificada por los sectores interesados mediante una ideología articulada, en general, por la elite gobernante, en torno de tres líneas, que de alguna manera traducían «modernamente» las antiguas voces coloniales:

a) Los indios pertenecen a una raza inferior, salvaje, imposible o muy difícil de civilizar.
b) Chile debía superar su «discontinuidad geográfica» (entre los ríos Bío Bío y Toltén) integrando a la República los ricos territorios indígenas, territorios «irredentos», consolidando de esta manera un Estado nacional homogéneo.
c) La civilización chilena, blanca de origen europeo y, por ende, superior, junto al «orden republicano» debían imponerse en todo el territorio nacional.

En resumen, los indígenas no merecían su hábitat y debían ser expropiados en beneficio de los chilenos o de los emigrantes (europeos siempre) que quisieran poner en valor dichas tierras. En cuanto a los indios debían someterse o desaparecer.

De esta manera, durante los años 1850 y 1860 a través de la prensa y el Parlamento, no siempre sin contradicciones, comienza a gestarse y manipularse una imagen del indígena, totalmente diferente a la visión «romántica» o simbólica que de éste se tuvo durante la gestación y las guerras de la Independencia.

No constituye una contradicción afirmar que la República autoritaria y conservadora portaliana coexistió con el positivismo liberal, que no sólo se proyectó en lo económico, sino en toda una visión y concepción de la República y de su futuro y de la política necesaria para llevarla a cabo.

Al consultar los principales periódicos de la época, *El Mercurio* de Valparaíso y *El Ferrocarril* de Santiago, dicha «ideología de la ocupación» aparece expuesta a través de las tres líneas antes mencionadas, clara y a veces violentamente expresada en los editoriales y en los comunicados de los lectores.

A otras consideraciones se agrega una inquietud que es agitada como bandera premonitoria: la posibilidad que una potencia extranjera se interese y apropie de «ese territorio sobre el cual Chile apenas podría alegar derecho, puesto que no le ocupa de hecho ni ejerce autoridad eficaz en sus habitantes».

Así, constantemente esta prensa plantea a la opinión pública la necesidad de imponer el orden y la seguridad en la frontera frente a los desmanes o amenazas de ellos cometidos por los indígenas.

Para *El Ferrocarril* (Nº 1056 de 1859) los territorios indígenas pertenecen legalmente a Chile:

«No necesitamos una bula para anexar a la República lo que pertenece a su territorio: ni jamás se habrá presentado una conquista de la civilización sobre los salvajes, que vaya aparejada de mayores requisitos por lo que toca al derecho, a la conveniencia y a la humanidad».

Y en su número 1233 (1859), *El Ferrocarril* incitaba lisa y llanamente a la conquista de dichos territorios:

«Toda campaña contra los bárbaros tendrá las simpatías de la nación en masa, de veras indignada de sus pasadas y presentes depredaciones. Si el Gobierno se resuelve a emprenderla en forma, no hará más que dar verdadera realidad al deseo general».

En general, podríamos resumir los argumentos de dicha «ideología y de la guerra de ocupación», durante esa época, en los puntos siguientes:

a) Hay que concluir de una vez por todas con esa «conquista interminable» de los bárbaros que tantas vidas y gastos ha costado.
b) El abandono en que el gobierno mantiene la Araucanía comprometía el honor de la República de Chile.
c) Existe un peligro eminente que las ciudades del Sur sean invadidas por hordas de bárbaros y, del mismo modo, que se puedan producir reclamaciones de naciones extranjeras por algún eventual ataque a sus súbditos o a sus naves.
d) Una potencia extranjera podría adquirir tierras en la Araucanía y, más tarde, posesionarse del territorio.
e) Siguiendo las normas del Derecho Internacional (cf. Andrés Bello) los araucanos constituyen una nación y bien podrían suscribir tratados o pactar con otra nación extranjera.

Es así que la conquista o reconquista republicana de las tierras indígenas fue presentada como una lucha entre la civilización chilena y la barbarie araucana, entre el bien y el mal, como lo expone *El Mercurio* en su editorial del 25-6-1859:

«Esta es la lucha que existe desde que el mundo es mundo; este es el antagonismo eterno entre el bien y el mal, el vicio y la virtud, el saber y la ignorancia; lucha y antagonismo necesario y útil que la humanidad efectúa por todos los medios, empleando aquellos cuya fuerza aun ella misma ignora».

La barbarie indígena legitima, entonces, el uso de la fuerza. Chile se presentaba así, una vez más, como el continuador de la política colonial:

«La fuerza para contenerlos en sus avances, la fuerza para atraerlos a un camino que no quieren seguir a pesar de sus ventajas, la fuerza para que cesen los insultos y depredaciones que nos infieren; la fuerza, en fin, ya que en 300 y tantos años han rehusado la civilización dada por los medios pacíficos» (El Mercurio, 25-6-1859).

Para *El Mercurio*, vocero y representante de la clase dirigente chilena, esta obra de civilización sería llevada a cabo por el ejército de la República. De esta manera en su editorial del 27-5-1859, titulada precisamente «La conquista de Arauco», expresaba al respecto

que «Chile cuenta hoy con un brillante ejército, numeroso, bien disciplinado, y a cuyo frente tiene jefes de distinción y capacidad».

Las tierras indígenas, recuperadas así para Chile, «entrarían de lleno a servir de campo a especulaciones honradas y a repoblarse con colonos civilizados e industriosos». Estos colonos serían, naturalmente, chilenos o europeos, representantes de la raza blanca dominadora del mundo, olvidando, desde luego, el origen mestizo del pueblo chileno.

En relación a esta conquista militar, *El Mercurio*, anticipándose en varios años a la realidad histórica (la llamada «campaña del desierto» en Argentina contra los indígenas, conducida por el general Julio Roca y llevada a cabo paralelamente a la campaña chilena de «pacificación», aunque sin alianza formal de ambas fuerzas), propone la intervención conjunta de los ejércitos chileno y argentino, cada uno en sus respectivos territorios, para resolver definitivamente «el problema araucano», invocando incluso la fraternidad de los «pueblos hermanos» para lograr tales objetivos.

Frente a estas posiciones belicistas e integristas, es justo reconocer que en Chile también se elevaron opiniones contra métodos tan drásticos preconizados por la prensa principal. Así, Eulogio Altamirano, estudiante de Derecho de la Universidad de Chile y futuro ministro de Estado, presentaba en 1859 una memoria de licenciatura titulada *Arauco. Su conquista y colonización*, donde junto con reconocer la «barbarie» de los indígenas, impugnaba la conquista de territorios que no eran imprescindibles para el desarrollo de la nación. Chile necesitaba industria, capitales y emigración, sugiriendo para transformar la Araucanía en «un país civilizado» e integrado a la República: «la compra gradual de los terrenos, para ir colonizándolos gradualmente también (…) las tierras deben venderse y no donarse; pero venderse con condiciones tales que sean accesibles para todo individuo, por humilde que sea su posición en la vida».[49]

Otro universitario, Aquinas Ried, en las páginas de la *Revista del Pacífico* y de *El Mercurio* de Valparaíso, se opuso al uso de la fuerza contra los indios, pues éstos tenían derecho a su libertad. Ried creía en «una colonización que respetara los derechos del indígena e indemnizara a aquellos que decidieren vender sus tierras».[50]

Es preciso destacar, asimismo, la polémica entablada respecto al «problema araucano» entre la *Revista Católica*, órgano oficial de la Iglesia Católica chilena, y *El Mercurio* y *El Ferrocarril*.

En una serie de artículos aparecidos en 1859, la *Revista Católica* se opone a la ocupación de la Araucanía por la fuerza, atacando duramente las posiciones de *El Mercurio* en relación al «problema de Arauco»:

> «Si es justo y grato para El Mercurio el exterminio de los araucanos, porque son bárbaros y poseen un fértil territorio, entonces proclama una nueva civilización de crueldad y de pillaje; hace la apoteosis de ella, y levanta un altar siempre humeante de la sangre de víctimas humanas, despiadadamente sacrificadas por la codicia envuelta en el manto oscuro de una civilización cruel y repugnante» (4-6-1859).

En un largo artículo titulado «Independencia de Arauco» (4-6-1859) procede a una exaltación de las virtudes del pueblo araucano, «raza de héroes, que prodigó su sangre con entusiasmo por la defensa de su amada patria» (…) (Ellos son) 50 000 pacíficos morado-

res de la tierra clásica de la libertad, (de) nobles prendas de corazón y espíritu». Para la *Revista Católica* los indios tienen derechos inalienables sobre sus tierras y es la codicia de éstas el motivo principal que impulsa a ciertos chilenos a desconocer dichos derechos. La *Revista* cuestiona:

> «¿Por ventura el bárbaro carece del derecho de propiedad, o el hombre civilizado tiene facultad de apropiarse lo que poseedores ignorantes y rudos han adquirido y poseído como dueños?».

La República, entonces, no tiene derecho a hacerles la guerra en nombre de la civilización:

> «Si aplicamos a los bárbaros los principios que la civilización condena, ¿qué gloria será la nuestra al aparecer ante el mundo como usurpadores de ajenos derechos? ¿Con qué títulos llevaríamos el estandarte de la civilización, si la ultrajáramos en el momento mismo de pasearlo triunfante en Arauco?».

Así, para la *Revista*, la conquista y la civilización son fenómenos históricos diferentes y opuestos: la conquista es una «usurpación a mano armada», la agresión del fuerte contra el débil; la civilización es atraer «a los bárbaros por medio de la persuasión a la vida civil», ilustrando su inteligencia, transformando su corazón, y sus costumbres, respetando siempre sus derechos. Uno de los peores crímenes que podría cometer la llamada civilización sería hacer la guerra, vencer y desterrar a los indígenas, pues «preferirían mil veces la muerte al destierro a distintos climas y lejanas tierras, entre cuyos extremos sólo se les permite optar. De todos modos su exterminio debía ser inevitable».

Esto no significa que la Iglesia acepte la existencia de los indígenas (siempre «bárbaros» para ella) disfrutando de su propia y tradicional organización política, social y espiritual. Esto iría en contra de la concepción que ella tiene de su deber religioso y apostólico, ya que los hombres de Iglesia están «destinados por la Providencia para ejercer sobre esta parte desgraciada de nuestros *compatriotas* una tutela paternal y caritativa».

Para probar que esta tarea no es tan difícil como aparenta ser la *Revista_Católica*, procede a presentar a las sociedades indígenas en un cuadro positivo que la aproxima más bien a la visión de Francisco Bilbao:

> «Los araucanos no tienen ídolos ni sacerdotes de falsas divinidades (…) Por más que se diga, no son tan bárbaros y feroces como generalmente se cree o se quiere hacer creer; son agradecidos a cualquier insignificante obsequio que se les haga; practican la hospitalidad con todos los pasajeros que se dicen civilizados; no odian a los misioneros ni los persiguen, como sucede ordinariamente en algunas naciones infieles…» (25-6-1859).

Sin embargo, estas voces discrepantes no constituían mayoría en el seno de la clase dirigente y esta polémica no sobrepasó los márgenes de lectura de un sector limitado de la sociedad chilena. Por otra parte, en las décadas siguientes la historia atestiguará que serán las tesis de *El Mercurio* las que predominarán en la política del Estado chileno durante la llamada «pacificación de la Araucanía».

En esta presentación somera que efectuamos del discurso y de las contradicciones de la clase dirigente chilena en relación al «problema araucano», no podríamos dejar de lado el debate parlamentario que se produjo diez años más tarde (1868) en la Cámara de Diputados a este propósito. La diferencia con el debate de prensa, cuyos principales aspectos ya hemos presentado, consistió en que su resonancia e importancia a nivel nacional fue mayor esta vez, por dos razones: la primera es que en 1861 se produce la aventura del ciudadano francés Orélie-Antoine de Tounens, quien se hizo reconocer por algunas comunidades indígenas como «Rey de la Araucanía y de la Patagonia», bautizando con el nombre de «Nueva Francia» estos vastos territorios.[51] Este episodio, más serio de lo que tradicionalmente se considera, causó viva inquietud en el Gobierno y el Parlamento chilenos.

La segunda razón, en parte debida a la anterior, es que el proceso de ocupación de la Araucanía ya había comenzado, abriendo el ejército chileno un frente de avanzada en la llamada «línea del Malleco», procediendo a la fundación de fuertes estratégicos en o hacia la costa (Lebu, 1862; Cañete, 1868) y en el valle central (Nueva Angol, 1862; Mulchén, 1862; Lolenco, 1867; Collipulli, 1867).

En agosto de 1868 se enfrentan en la Cámara de Diputados, presidida por Miguel Luis Amunátegui, los diputados Benjamín Vicuña Mackenna (dos de los más grandes historiadores del siglo XIX, como sabemos) y Manuel Antonio Matta, Pedro León Gallo, José Victorino Lastarria y Justo Arteaga Alemparte, preclaros parlamentarios radicales y liberales, en torno a un proyecto de ley presentado por el gobierno de José Joaquín Pérez concerniente al aumento de tropas del ejército en la frontera araucana y al financiamiento de las operaciones militares para llevar a cabo la ocupación de dichos territorios.

A pesar que este proyecto de ley fue aprobado por 48 votos contra tres, esta fue la ocasión de un alto e importante debate respecto a «la solución definitiva a la antigua cuestión araucana», sobre los métodos de «pacificación de la Araucanía», sobre la idiosincrasia de los mapuches, etc. En el fondo, allí emergieron las concepciones que la clase dirigente tenía de los indios y los proyectos que contra éstos dichas concepciones justificaban.

El mensaje del Poder Ejecutivo a la Cámara de Diputados fundamentaba su petición presentando el plan de una ocupación progresiva de la Araucanía:

> «habiéndose ocupado en los dos últimos años toda la costa del territorio araucano y avanzádose la línea de nuestra frontera del norte hasta el río Malleco, la civilización y la industria han ganado una cantidad inmensa de fértiles terrenos que conviene poner al abrigo hasta del conato de cualquier atentado de parte de los indios».[52]

En la sesión del 9-8-1968 el diputado Cornelio Saavedra, comandante en jefe del ejército de operaciones en territorio araucano, presentaba a la Cámara la memoria del Ministerio de Guerra, donde se especificaba que terminada la etapa de expansión hasta el río Malleco,

> «el Estado puede entrar a enajenar ventajosamente las grandes extensiones de terrenos baldíos que existen entre dicho río y el Bío-Bío. Se puede estimar en no menos de 500 000 hectáreas los terrenos comprendidos entre los ríos mencionados, el Vergara y la montaña que está al pie de la Cordillera de los Andes. De esta porción pertenecerán 200 000 hectáreas a pro-

pietarios civilizados, 50 000 a los habitantes indígenas y el resto debe considerarse baldío y por consiguiente de propiedad del Estado» (p. 570).

Esta intención de declarar»baldíos «los territorios indígenas, de «reducir» a los indios a vivir en un mínimo espacio de su territorio, adelantaba la futura y real política del Gobierno chileno en relación a los mapuches.

Para Federico Errázuriz, ministro de Guerra y futuro presidente de la República (1871-1876), esta guerra de ocupación «constituye una de las glorias de la administración actual» (p. 597) y estaba plenamente justificada por los ataques y robos que los indios efectuaban contra las haciendas de los chilenos. En efecto, para castigar a «los salvajes que cometen depredaciones en nuestros campos (…) no hay otro modo que empleando la fuerza militar. Cuando se vayan a los montes y se pongan fuera del alcance de nuestras tropas, ¿no se podrá hacer con ellos lo que el derecho de gentes permite en una guerra con gente civilizada? Talarles los campos para impedirles que vuelvan a cometer sus depredaciones» (p. 579). Recomendaba Errázuriz, entonces a los diputados «no oponer inútiles embarazos, a la pronta aprobación del proyecto» (p. 581).

El Ministro de Guerra, sin embargo, no es partidario de arrebatar a los indios todos sus territorios, pues «el *conquistador* debe dejar a los indígenas terrenos para sus necesidades», afirmando contradictoriamente que el objetivo final de la guerra contra los mapuches es «solamente de adquirir el *dominio eminente* de aquel territorio, esto es, de someter a los indios al imperio de nuestras leyes y a que respeten las autoridades de la República» (p. 597).

El ministro de Hacienda, Vicente Reyes, también presente en el debate, va más lejos aún, invocando la territorialidad teóricamente ininterrumpida de la República, ya examinada, y su consecuencia inmediata: las leyes chilenas deben aplicarse a *todos* los habitantes en *todo* el territorio; en otras palabras no sólo las tierras de los indígenas son chilenas, sino que los mismos indios son chilenos y por ende deben acatar las leyes de la República:

«La Cámara sabe que nuestra Constitución política determina que los límites de Chile son: por el norte del desierto de Atacama, al oriente la Cordillera de los Andes, por el sur el cabo de Hornos y al poniente el mar Pacífico. Esto significa claramente que dentro de esos límites no puede haber nadie que no obedezca en todo las leyes de Chile. Los ciudadanos y los extranjeros tienen la obligación de obedecer las leyes de Chile, so pena de incurrir en los castigos que ellas señalan a la infracción. Si esto es cierto; si tampoco puede desconocerse que hay una fracción de habitantes en nuestro territorio que se llama araucanos, pero que para mí son también chilenos (subrayados del autor), ¿en virtud de qué derecho se les quiere eximir de la obediencia a nuestras leyes?» (p. 585).

Podemos considerar esta alocución como un buen resumen de la argumentación jurídica del Gobierno y del Estado chilenos para «incorporar» la Araucanía a su territorio, «pacificándola» definitivamente.

En esta oportunidad, el diputado Benjamín Vicuña Mackenna, secretario de la Cámara, brillante tribuno, gran creador o modelador de la opinión pública, expone en un largo discurso su concepción virulenta del indígena, retomando en parte las concepciones ya expuestas de Diego Barros Arana y compartidas por la mayoría de la clase dirigente chilena de la época.

Para Vicuña Mackenna los araucanos pertenecen a una «raza salvaje y perversa» (p. 598), de «vil naturaleza» (p. 601), poseen una «crueldad congenial y horripilante» (p. 609); el indio, «no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora todos los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje» (p. 565), sus mismos rasgos físicos, «el rostro aplastado (son) signos de la barbarie y ferocidad innatas del auca «(subrayado del autor), p. 609).

Comprobamos con esto que uno de los más grandes historiadores nacionales del siglo XIX esgrimía los mismos argumentos que uno de los más duros cronistas militares coloniales, Alonso González de Nájera, partidario incluso del genocidio sistemático de los indios «rebeldes».

Vicuña Mackenna es claro en su exposición. Ya no son concebibles, al igual que en los tiempos coloniales, las excursiones militares («campeadas» o «entradas») como un sistema de castigo o pillaje en el territorio araucano: «no, de lo que se trata es de ocupar el territorio araucano, es decir, de su conquista (y) este es el sentido genuino que yo doy a la ley (al proyecto). Para el historiador, «según el Derecho de Gentes la conquista de los pueblos bárbaros, ociosos y vagabundos, es perfectamente legítima» (p. 610).

Sin embargo, para Vicuña Mackenna la conquista militar no basta, pues en el siglo XIX «las grandes revoluciones industriales se alían con las guerras modernas». De esta manera los ferrocarriles, la navegación a vapor, los telégrafos, etc., ayudarán a esta empresa civilizadora, «pues el silbido de una locomotora aterrará más al salvaje que el estruendo de las baterías» (p. 567). Estos elementos de progreso material unidos a las artes, la industria y la agricultura servirán «como medio de propaganda civilizadora» entre los indios (p. 598).

Este plan de «*conquista* (subrayado del autor) metódica, gradual y organizada», no debe perseguir el exterminio del indígena, al contrario, según Vicuña Mackenna, él se limita a indicar «un medio eficaz para que no nos veamos obligados a hacerle perecer. Lo que digo y sostengo es que se le desarme, se le someta a un régimen determinado: se le *conquiste* (subrayado del autor), en fin» (p. 599), (…) que bien puede subyugarse a los indígenas sin matarlos» (p. 611).

Vicuña Mackenna no se opone, incluso, a la expatriación total de los indios, por ejemplo, «a su emigración en masa a la República Argentina (que) ojalá hubiera tenido ya lugar, ahorrándonos así el oro y la sangre que vamos a prodigar» (p. 611). En otras palabras, los salvajes mapuches sobran en la República de Chile, pese a vivir en el sur del país desde tiempos inmemoriales, mucho antes que las carabelas de Cristóbal Colón arribaran a las Indias.

Para apoyar su aserto, nuestro historiador cita la política indígena del Gobierno de los EE.UU., no viendo en esto «nada de atentatorio ni de inusitado»:

> «¿Procedieron de otra suerte los Estados Unidos cuando en 1829 acordaron una subvención de 500 000 pesos, igual a la que ahora vamos a votar, para trasladar todas las tribus hostiles de los pieles rojas (subrayado del autor) al otro lado del lejano Mississippi?» (p. 611).

La reacción parlamentaria contra estos discursos belicistas estuvo a cargo de los diputados José Victorino Lastarria, Marcial Martínez, Manuel Antonio Matta, Pedro León Gallo y Justo Arteaga, como sabemos.

Lastarria se opuso firmemente a este proyecto de ley que pese a asegurar que «los *actos aislados* (subrayado del autor) de pillaje (de los indios) nunca serán *trascendentales a la tranquilidad de nuestro territorio* (subrayado del autor) (…) hoy nos anuncia que la República está en peligro y pide a la nación su sangre y sus tesoros para hacer la guerra a los araucanos que no se temía; y pretende *estrecharlos por todos los ángulos de las fronteras, para hostilizarlos eficazmente* en el interior de sus posesiones» (p. 571). Lastarria califica a este plan de conquista «descabellado, absurdo, costoso y estrafalario» (p. 573).

Marcial Martínez, por su parte, es partidario de la ocupación paulatina del territorio araucano, «sometiendo a los indios por medios pacíficos, por el trato leal y el comercio honrado, haciéndoles respetables la autoridad y respetándoles al mismo tiempo sus propiedades y sus vidas» (p. 557). Consideraba, además, que los indígenas en sus ataques fronterizos no actúan solos, pues siempre se puede encontrar allí «la mano del cristiano dirigiendo a los indígenas e impeliéndolos al robo» (p. 583).

Pedro León Gallo opone a los pretendidos «derechos de la civilización contra la barbarie, los derechos de la humanidad» (p. 585). Para procurar su verdadera civilización, él propone la creación de un sistema de colonización militar, moción que será expuesta más adelante por el diputado Justo Arteaga.

Manuel Antonio Matta expresó que los sostenedores del proyecto definían a los indios con los rasgos más negativos, «para hacer aceptable la idea de exterminarlos; se dijo que los araucanos eran peores que bestias feroces y rebeldes a la civilización».

En su intervención, Matta puso el dedo en la llaga, o se adelantaba a una de las futuras consecuencias de tal política de guerra y ocupación del territorio mapuche: el problema de la tierra. Es decir, las comunidades indígenas en expansión demográfica condenadas a vivir en exiguos terrenos «concedidos» por el Estado chileno vencedor:

> «Se trata de estrechar a los araucanos contra la línea del Malleco, problema que (…) me parece de difícil solución, puesto que se trata de estrechar contra una línea de 36 kilómetros una población que (…) ocupa una extensión de 35 500 kilómetros» (p. 606).

El más decidido contradictor del proyecto gubernamental fue el diputado Justo Arteaga, quien opinaba que el verdadero objeto de tal proyecto era:

> «Hace sentir a los araucanos el peso y el poder de nuestras armas (…) acuchillar indígenas sin tregua, incendiar sus chozas sin piedad, destruir y asolar sus campos sin compasión, propagar la civilización con el exceso de la barbarie, hacer premeditadamente de nuestra parte una guerra más propia de los salvajes que de los pueblos civilizados» (p. 590).

El discurso de Arteaga era profundamente antirracista: «nunca debe lanzarse un anatema contra una raza entera» (p. 591), por lo demás «la guerra de exterminio sería indigna de Chile, inicua, innecesaria y ruinosa» (p. 592).

Por otra parte, hecho más bien escaso en la historia de Chile, país que ha construido mitos en torno a sus Fuerzas Armadas, el diputado Arteaga formulaba una crítica al «plan del militarismo» para reducir a los araucanos:

> «El ejército es, en nuestro siglo, un resto de la antigua barbarie; representa en una República el elemento de la fuerza sobrepuesto a la razón; digo esto sin dejar de confesar que el nuestro es bajo todo punto noble y heroico en sus procederes. He aquí el elemento que hemos elegido para la reducción de Arauco; es el peor elemento que se puede emplear con ese alto fin. La humanidad tiene el placer de degollarse en vez de discutir. Por más que el ejército sea irreprochable, la profesión de soldado, sus cualidades, le imponen un ánimo inaceptable con la misión que debe desempeñar en Arauco (…) Además, el interés del soldado está en la guerra, porque ahí ve la gloria, ve su provecho. ¿Con tales medios se podría civilizar a los indios? El ejército es, sin duda, el peor de los elementos de civilización» (p. 594).

Tampoco, según Arteaga, las misiones ni el comercio han servido para civilizar al indígena, pues «la moral evangélica, por muy pura que sea, es inaccesible para el salvaje» y el comercio «se ha ejercido de la manera más deplorable, con engaños y fraudes» (p. 594).

Como sabemos, el proyecto de ley del gobierno fue aprobado. Este debate marcó un alto punto de enfrentamiento de las diferentes opiniones y concepciones que la clase dirigente chilena tenía del indígena y del «problema indígena». Pese a las divergencias antedichas, hay que subrayar que todos los intervinientes definen al indio como salvaje o bárbaro frente a la República civilizada. Todos están de acuerdo en la ocupación del territorio mapuche, sea por medios violentos o pacíficos; incluso Justo Arteaga piensa que «Chile tiene derecho para ocupar un territorio ocupado por indígenas, pero dejándoles lo necesario para su subsistencia» (p. 593). Otras tantas razones de la civilización dominante.

8. Voces disidentes en Chile: Pedro Ruiz Aldea, un conocedor de los indios

Pedro Ruiz Aldea publica en Los Ángeles, precisamente en 1868, año del famoso debate en la Cámara de Diputados, ya expuesto, un pequeño estudio titulado *Los araucanos y sus costumbres.* Entre tantas opiniones negativas respecto a los araucanos, sorprende encontrar esta voz disidente, sin duda la más adelantada de su época, que plantea una cuestión esencial: de todos aquellos pretendidos especialistas del «asunto araucano», ¿quiénes verdaderamente conocían la Araucanía y los araucanos, es decir la tierra y los hombres? Ruiz Aldea se propone, así, «dar a conocer una raza calumniada por sistema y por cálculo».[53]

A su juicio no se puede juzgar la Araucanía y sus habitantes por lo que dice la opinión pública, es decir por el parecer de las elites santiaguinas, las que tienen interés en que no se conozca nunca la verdad. Ruiz Aldea expone que cada cual «ha pintado a los indios como ha querido o parecíale que son, y conforme a sus ideas o a las noticias que le transmitían sus mamotretos o corresponsales» (pp. 5-6).

Ruiz Aldea nos ofrece una visión equilibrada de la sociedad araucana, basada, además de testimonios fidedignos, en sus propias observaciones. Podríamos, entonces, resumir sus constataciones en los siguientes puntos:

a) La mayoría de las comunidades araucanas es propietaria de sus tierras, vive en ellas y se dedica pacíficamente a la agricultura y a la ganadería.
b) Son solidarios y hospitalarios entre ellos y con los chilenos: «por el cuidado que tienen de socorrerse mutuamente, no se ven mendigos entre ellos (...) El mismo amor se extiende a los pobladores chilenos (...) Los chilenos que se van a vivir entre los araucanos, hallan campo que cultivar, animales de que alimentarse» (p. 15).
c) Su fértil territorio produce todo tipo de alimentos, de manera que no comen «sabandijas», como algunos afirman sin fundamento.
d) Su vestimenta es sencilla «y uniforme en todos, salvo las modificaciones que ha introducido la civilización»; ya muchos indios habían adoptado el traje español «de manera que ya es muy raro verlos sin zapatos o pantalones y más raro todavía verlos sin camisa» (p. 20).
e) Son previsores y moderados en sus gastos, el indio «rara vez gasta más de lo que le alcanzan sus facultades, lo que es una lección para los que blasonamos de civilizados, que por vanidad nos arruinamos» (p. 22).
f) Son aseados en sus cuerpos, alimentos y habitaciones, llevando la limpieza «hasta el exceso» (p. 23).
g) Una de las principales críticas que los chilenos hacen a los indios, su «flojera», es analizada agudamente por Ruiz Aldea, procediendo el autor a efectuar una comparación entre ambos pueblos:

> «Algo hay de cierto en la pereza del indio, pero no en tanto extremo que descuide sus principales obligaciones. Comparada nuestra plebe con los araucanos, resulta que éstos la aventajan en muchas cosas. La ciencia de aquélla está reducida puramente a oficios mecánicos, tales como acarrear agua, cargar con un baúl a cuestas, vagar por las calles en busca de cortesitos (subrayado del autor), beber diariamente en los bodegones y pasar su vida en la más degradante miseria. Estos hombres no tienen más aspiración que ganar uno o dos reales al día, bien sea por medios lícitos o ilícitos; al paso que el araucano no se limita al día, sino a todo el año, trabaja en el verano para mantenerse en el invierno» (pp. 27-28).

Además, hombres y mujeres son buenos artesanos, produciendo bienes de madera, greda, lana, hueso, mimbre, etc., «de toda calidad». Estos indígenas con sus tejidos «abastecían a casi toda la República» (p. 28), y siguen practicando con los chilenos en la frontera un activo comercio.

h) La presentación que Ruiz Aldea hace de la agricultura araucana poco se diferencia de la practicada en los campos chilenos en cuanto a faenas e instrumentos, sin embargo entre los araucanos el trabajo es colectivo, comunitario, los «convidados» a participar son recompensados con comida y bebida. La descripción que el autor nos ofrece de las faenas agrícolas mapuches corresponde a las actividades colectivas practicadas por una comunidad libre, igualitaria y coherente que labora sin coerción, en la alegría, allí no hay patrones ni inquilinos, como era la norma del campo chileno.

i) Más adelante el autor nos expone una de las causas de la reticencia del mapuche a ser evangelizado, al referirse al pago de derechos parroquiales. El mapuche rehúsa el casamiento por la Iglesia.

«diciendo que entre nosotros se le paga al cura por casarse, por comer, por nacer y por morir, siendo así que ninguno de estos actos se verifica por su voluntad, ni él contribuye con lo que le damos a mejorar la suerte de nuestras familias. (…) Según su manera de raciocinar, la vida del cristiano no es más que una cuenta abierta con los curas» (pp. 37-38).

j) Finalmente, Ruiz Aldea contradice uno de los principales argumentos de los partidarios de hacer la guerra a los mapuches para «pacificarlos» definitivamente: los asaltos y robos («malocas») que los indios efectuaban en la frontera. Ruiz Aldea afirma a este respecto que

«el indio no atenta a la propiedad ni a la vida de nadie, mientras no se le compela a ello, y esto en el último caso; al menos no tiene él la bárbara costumbre de asaltar y robar al viajero a quien un momento antes ha concedido hospitalidad» (p. 56).

Los que cometen actos de violencia en la frontera son los mismos chilenos perseguidos por la justicia, que son acogidos con «generosa hospitalidad» por los indígenas y que viven entre ellos. Estas «bandas de ladrones» hacen de la frontera,

«no un asilo de su infortunio, sino una madriguera de sus delitos; lejos de corresponder a la benevolencia de los araucanos, se alzan ingratos y roban a sus mismos protectores. Ellos son los que alarman y revuelven al araucano con sus escandalosas rapiñas; ellos los que se empeñan en que la tierra (subrayado del autor) no se ponga nunca bajo la autoridad constitucional para sustraerse en todo tiempo a la acción de la ley» (p. 56).

Como se puede apreciar, entonces, la visión que nos presenta Ruiz Aldea de la sociedad mapuche está muy lejos de la imagen del salvaje sanguinario presentada como un apotegma por Vicuña Mackenna. Además, en su libro el autor aprovecha la oportunidad para efectuar una comparación entre las costumbres y nivel de vida de los civilizados chilenos («la plebe») y los araucanos, saliendo éstos últimos muy bien librados de tal cotejo.

Ruiz Aldea se manifiesta optimista en cuanto al futuro del indígena, libre y viviendo pacíficamente en sus tierras: «gracias a la paz, al espíritu progresivo de la época, el indio va saliendo de su estupor» (p. 32).

A través de *Los araucanos y sus costumbres* se puede apreciar que en la Araucanía, en esa segunda mitad del siglo XIX, ya se había producido en la práctica y en general, un proceso de transformación, a través del secular contacto bélico o pacífico entre ambas sociedades, la chilena y la indígena.

Incluso un autor inteligente y desprejuiciado, como lo es Ruiz Aldea, no se impide de presentar el «mejor plan de reducción» de los indios para llevarlos a la civilización, acercándose en esto a las concepciones ya vistas de Francisco Bilbao: «para ponerlos al nivel nuestro, les falta ilustración y una autoridad que mande y sea obedecida. Lo 1º se consigue con escuelas, lo 2º con mandatarios honrados e inteligentes» (p. 80).

Para lograr esto hay que cesar de hostilizar al indígena y los civilizados chilenos deben darles un buen ejemplo, pues «el indio ha perdido muchas de sus virtudes primitivas, se ha hecho pérfido, falso, interesado, en fuerza del mal ejemplo y de las injusticias que se han cometido con él» (p. 80).

En cuanto a las tierras de la Araucanía, es preciso «deslindar» con justicia las tierras de chilenos y araucanos, y si el Gobierno chileno compra parte de dichas tierras debe dar la oportunidad para que los lotes puedan ser adquiridos tanto por los pobres como por los ricos y sobre todo «no vender estas hijuelas a ningún jefe del ejército ni a ninguna autoridad; venderlas a personas conocidamente juiciosas y trabajadoras» (p. 81).

Ruiz Aldea, asimismo, es partidario en su «plan de reducción» de la colonización de la Araucanía, previa apertura de caminos, «para facilitar el tránsito y estrechar las comunicaciones», y la exploración del territorio de la costa, examinando «los ríos que sean navegables y marcando los sitios a propósito para fundar puestos militares, misiones evangélicas, establecimientos industriales y poblaciones» (p. 82).

Al afirmar «un plan de comprar terrenos y colonizarlos por gente industriosa», como los EE.UU. lo hicieron más allá del río Mississippi, una vez más captamos la influencia que directa o indirectamente ejerció la llamada «conquista del Oeste» norteamericana (a costa, como se sabe, de las sociedades indígenas locales y de México) en los espíritus de las elites latinoamericanas en general y de las chilenas, en el caso que nos preocupa, presentándola como una especie de modelo a seguir.

9. El ojo extranjero sobre los mapuches

Muchos viajeros extranjeros, especialmente europeos, visitaron Chile a lo largo del siglo XIX. Su visión constituye un testimonio importante del primer siglo de la joven República. Ahora bien, un tema que aparece constantemente en estas relaciones es el de Arauco o el problema de la «conquista inacabada» del territorio chileno; sin duda ellas son, además de la representación europea de lo exótico y pintoresco, tan en boga en la época, un eco más de la fama secular que en Europa y América revestía, a partir de la épica *La Araucana* de Ercilla, la existencia y resistencia de los mapuches, aquel pueblo de «cerviz no domada».

Por otra parte, muchos de aquellos viajeros subrayaban la feracidad de los territorios araucanos y sus futuras y espléndidas posibilidades de explotación por colonos extranjeros (europeos, por cierto) en caso de ser incorporados a la República de Chile.

El francés Louis Enault, después de haber recorrido América Latina, escribía en 1866 a propósito de este continente:

> «América Latina posee un espacio de más de 2 mil millones de hectáreas, que esperan, inútiles y fecundas, cien pueblos para alimentarlos; y Europa se ahoga en sus fronteras demasiado estrechas. (…) Las estadísticas más avanzadas no han calculado todavía todo lo que una explotación agrícola regular y bien concebida podría obtener de esa tierra (americana) privilegiada. En otras partes la tierra falta a los hombres, aquí son los hombres que faltan a la tierra» 54 (pp. 8-9).

Enault presenta a continuación a Chile como uno de los raros países en América «que Europa no ha sometido completamente», y a los araucanos como «dueños de vastos territorios» que han defendido «con un coraje invencible» (p. 275-276). Estos territorios, vastos y fértiles, «alimentan inmensos rebaños de caballos, bueyes, cabras y corderos, vueltos al estado salvaje, y se los caza como en Europa las fieras» (p. 279).

Para este autor, los mapuches son un pueblo guerrero «salvaje», que en tiempo de paz son «vecinos bastante agradables», pero que durante las guerras practican «ataques a mano armada que a menudo concluyen en pillaje e incendios» (p. 279); para coronar este cuadro convencional europeo del indio, Enault agrega que estas guerras emprendidas por los indios, «tienen a menudo por objeto una razzia de mujeres blancas (…) respecto a las cuales los araucanos se presentan como adoradores apasionados» (p. 278). Como sabemos, esta visión del pueblo mapuche será expuesta repetidamente por las elites gobernantes chilenas durante el siglo XIX.

Albert Davin, otro viajero francés, se refiere a «esta Araucanía, que Chile, tan orgulloso de sus victorias sobre los peruanos, no ha logrado aún avasallar, a pesar de haber fundado una verdadera red de colonias militares en medio de dicho territorio».

Para Davin esta «lucha dura desde hace tres siglos», esforzándose los chilenos en «explotar las rivalidades entre los diferentes jefes tribales, a fin de obstaculizar una acción mancomunada, esperando de esta manera reducirlos más facilmente»,[55] política que también fue seguida por el ejército español durante la época colonial.

Otros viajeros, como el alemán Paul Treutler, tienen intereses más inmediatos. Treutler llega en 1852 a Valparaíso y permanece siete años en Copiapó, «entregado a especulaciones mineras». En 1859, viaja a la región de Valdivia, donde ya había comenzado la colonización alemana planeada por el gobierno de Chile. Para este viajero, el sur de Chile es «un país en que la luz de la civilización no ha hecho aun sentir su benéfico influjo» (p. XI).[56]

Los objetivos de Treutler eran múltiples y ambiciosos: descubrir minas de oro en Villarrica, «arbitrar los medios de civilizar a los indios amistosamente (…), conseguir que permitieran la fundación de algunas misiones, para la propagación de la religión cristiana y la educación de sus hijos (…) obtener que consintieran en la venta de sus terrenos incultos y abandonados a chilenos y extranjeros (…) reconocer los terrenos cultivables y levantar planos de todos ellos» (p. XII).

Para lograr estos objetivos el mismo Treutler relata que debió entrar en la Araucanía con un pretexto, «para desarmar la natural suspicia de los salvajes, y llegar hasta ellos, no como un hombre que abriga designios ulteriores, sino como un simple comerciante que va en busca de un cambio» y que para ello lleva ciertas mercancías, «especialmente aguardiente, bebida de tan poderoso atractivo para los indígenas» (p. 13-14). Nuestro viajero, asimismo, subraya la inquietud existente entre los indígenas al enterarse de la llegada de colonos europeos que se habían instalado en territorios cedidos por el Gobierno chileno desde Valdivia al río Cautín.

Mención aparte merece el viaje del polaco Ignacio Domeyko (1802-1889) a la Araucanía. Domeyko no era un viajero corriente, ni un aventurero, sino un científico de primer orden (ingeniero de minas, diplomado en la Escuela de Minas de París en 1837), contratado por seis años por el Gobierno de Chile como profesor de química y mineralogía en Coquimbo. Este sabio, sin embargo, vivirá 50 años en Chile sirviendo al país, ocupando altos cargos como el de rector de la Universidad de Chile (1867-1883), llegando a recibir por gracia la nacionalidad chilena en premio a sus relevantes servicios a la nación.

Domeyko recorrió la Araucanía en 1845 y ese mismo año publica en Santiago *Araucanía y sus habitantes*, la obra más seria, hasta dicha fecha, relativa al tema. Su intención, por supuesto, es muy diversa a la de Treutler, pues el autor trata de manera sincera de conocer verdaderamente la tierra y los hombres indígenas, reconociendo que

> «no es por cierto fácil escribir sobre la moral de un pueblo, sin haber vivido con él y tomado parte en su buena y su mala suerte. No quisiera yo en esto entrar en la senda de aquellos escritores ambulantes, que al primer encuentro con un hombre tienen ya pronta una disertación larga sobre su corazón y alma» (p. 78).[57]

Domeyko, exponiendo quizás el pensamiento más avanzado de su época al juzgar al indio, al Otro por excelencia, llega incluso a reformularse la definición y sentido de la palabra civilización, tan empleada por la elite chilena al tratar de analizar y solucionar el «problema araucano». En efecto, Domeyko considera que «en los tiempos en que vivimos pocas palabras hay que se repitan con más frecuencia entre la gente ilustrada que la palabra «civilización», y pocas tal vez cuyo sentido sea menos claro y susceptible de interpretaciones más inciertas y vagas» (p. 106), insistiendo, por las razones anteriores, en que «los indios araucanos no son salvajes, y tal vez son más civilizados que una gran parte de la plebe chilena, que muchos de sus civilizadores de la frontera» (p. 107).

Sin embargo, Domeyko no renuncia a proponer «medios» a la nación chilena (léase al Gobierno) «para incorporar en su nacionalidad católico-republicana el más noble vástago del hombre americano» (p. 108).

El método consistiría en organizar «un sistema de reducción fundado en la educación religiosa e intelectual de los indígenas» (p. 114); si no se aplica este método, Domeyko considera imposible la futura convivencia pacífica y fraternal entre chilenos e indios. Sólo la religión («la verdadera luz»), obrando «en lo más profundo de su corazón (podrá) ablandar su natural dureza». Esto se puede lograr en primer lugar mediante una «propaganda de misiones, desempeñadas por un clero enérgico, virtuoso, instruido en el idioma de los indígenas, paciente y trabajador»; y en segundo lugar, «mediante una estricta justicia y buenos ejemplos de parte de las autoridades y de los hombres que se pongan en contacto inmediato con los indios» (pp. 116-117).

Este último método podría aplicarse por el Gobierno organizando «la población cristiana limítrofe», dotándola de «buenos curas, escuelas y gobernantes» y entregando el mando de las capitanías de indios a hombres ‘honrados y desinteresados», que gozasen de «buenos sueldos y buenas instrucciones» (p. 118).

Como se puede apreciar, incluso un hombre tan humano y liberal como lo era Domeyko no puede concebir a las sociedades indígenas viviendo soberanas, en libertad. ¿Y cuál sería el destino de los terrenos pertenecientes a los indígenas? La solución que propone Domeyko «como uno de los modos más eficaces para avanzar la civilización entre los indios» es la compra paulatina de

> «los terrenos incultos que sin destino alguno para ellos, al paso que no les ofrecen la más pequeña utilidad, podrían quedar siglos enteros en sus manos sin que llenasen para con la humanidad el objeto a que han sido destinados por la providencia» (p. 126).

Domeyko no olvida, sin embargo, que dichos terrenos tienen propietarios, «hijos de los dueños que los poseían desde tiempos inmemoriales». Las transacciones deben efectuarse mediante «un arreglo fijo, el más justo posible, y sentar todo trato con los indígenas en el pie de una *igualdad racional*» (p. 128).

Dentro de este plan, sería conveniente que el mismo gobierno poniendo esas tierras bajo un régimen legal especial, llamado «a plantear la civilización en aquel suelo», las comprase y las vendiese o repartiese, como lo efectuaba, según Domeyko, el Gobierno de los EE.UU., «en la compra de los terrenos *abandonados* por los indios» (p. 128).

Domeyko no es partidario, por lo demás, de la colonización con «gente extranjera» (europeos) del territorio de Arauco, especialmente la región de La Imperial, muy poblada de «gente trabajadora, honrada y valiente», quienes son «celosos de su independencia» y harían la guerra a los colonos apenas los vieran instalarse en su territorio. Para ocupar dichos terrenos «sería tal vez preciso destruir la mitad de aquella población india que los cultiva actualmente» (p. 132).

Domeyko considera que es más conveniente la colonización de Valdivia, cuyos vastos y feraces territorios, «desiertos como los dos polos del globo terrestre», son fiscales y están lejos de «las indiadas independientes» y protegidos por «la población cristiana» que habita los llanos de Valdivia y Osorno.

Como se puede apreciar, por una parte Domeyko en su obra no resuelve la cuestión siguiente: ¿y si los indios no quisiesen vender sus tierras que poseen «desde tiempos inmemoriales»?, y, por otra parte, en los EE.UU. los indios no «abandonaron» sus tierras, sino que, en general, como se sabe, fueron expulsados de ellas o exterminados por los colonos recién llegados o por la acción del ejército federal que los protegía.[58]

El hecho histórico innegable es que al término de la llamada «pacificación de la Araucanía», al contrario de lo que proponían Domeyko y Ruiz Aldea, se constituyeron grandes haciendas en las tierras despojadas a los indígenas. En cuanto a los militares premiados fueron más bien aquellos de alta graduación que habían dirigido las campañas contra los mapuches. En la historia de las últimas décadas de la Araucanía independiente predominó, en general, por parte de la República, más bien la fuerza y la codicia que la razón y la humanidad.

Hay entonces una convergencia de las concepciones decimonónicas europeas y chilenas sobre la barbarie y el atraso, la civilización y el progreso. La burguesía chilena, en general, adoptó esos mismos puntos de vista europeocéntricos. La idea de la modernidad (control absoluto de los territorios considerados nacionales, colonización blanca y poblamiento de ellos, ferrocarriles, vapores, telégrafos, ejércitos con armas de repetición, etc.), de lo que actualmente definiríamos como «desarrollo», que los indios debían aceptar sometiéndose por la razón o la fuerza, había desplazado definitivamente el viejo concepto colonial paternalista de protección al indio, considerado como un eterno menor, quien para ser civilizado debía «reducirse» a la Iglesia y a los pueblos de indios. Quizás el más genuino representante chileno de aquella «concepción moderna» del Estado, de la República, de los indios y su destino sea Benjamín Vicuña Mackenna, cuyos puntos de vista al respecto ya conocemos.

10. La meta alcanzada: «Tierra sin indios, indios sin tierra»

A nuestro juicio sería un error pensar que la República de Chile logró derrotar a los mapuches mediante una larga y coherente campaña militar, que permitió el desplazamiento constante de la frontera hasta la victoria final del ejército chileno en 1883.

Al contrario, desde la organización de la República autoritaria (1830) hasta 1883, transcurrió más de medio siglo de avances y retrocesos del ejército, de fundación y destrucción de fuertes, de rebeliones y alzamientos indígenas, de triunfos y derrotas de dicho ejército. Avance interrumpido, también, por las sucesivas guerras que la República mantuvo contra la Confederación Perú-Boliviana (1836), contra España (1865) y nuevamente contra Perú y Bolivia (1879), sin dejar de considerar, asimismo, las guerras civiles de 1851 y 1859.

Gran parte de las rebeliones indígenas estaba motivada, precisamente, por este avance paulatino de la sociedad de los blancos (los «huincas») más allá de la frontera tradicional y por el temor que el Estado chileno se apropiara de sus tierras. Los mapuches comprendían perfectamente que al perder su territorio perderían, a la vez, su libertad.

Más allá de los grandes designios de la República de terminar con la «barbarie indígena» y con el bandolerismo fronterizo (en el cual participaban a menudo los indios en calidad de aliados o enemigos del Gobierno), de incorporar la Araucanía al territorio nacional, no sólo por consideraciones de prestigio y de administración, sino para aumentar la producción agrícola, organizando una colonización más bien basada en la emigración europea que en la nacional, hay que señalar que ya a fines de la década de 1830 la lenta penetración de colonos y agricultores chilenos al sur del Bío-Bío estaba asegurada. En efecto, las tierras de la costa de la Araucanía (al oeste de la cordillera de Nahuelbuta, llamada la Baja Frontera), próximas a Concepción comenzaron a ser ocupadas por particulares chilenos (civiles y militares) desde fines del siglo XVIII, mediante compras a caciques mapuches y bajo la protección de los fuertes fronterizos.

Ya Domeyko después de su viaje a la Araucanía en 1845 señalaba: «no es el Bío-Bío el que forma actualmente la frontera entre el territorio indio independiente y las tierras que se hallan bajo el Gobierno chileno. A más de 30 leguas se ha retirado dicha frontera por el lado de la costa (…) sólo en la parte de arriba subsisten aún algunas posesiones de los indios hasta las vertientes del Bío-Bío» (p. 57).

La relación demográfica también había cambiado en esta región costera en favor de los chilenos, pues en 1856, 14 000 chilenos se habían establecido en 400 propiedades agrícolas, frente a tan sólo 1 600 mapuches.[59]

La región interfluvial Bío-Bío-Malleco comienza a ser ocupada a contar de 1850, también, mediante compras de tierras a los indios, naciendo así pequeños poblados dedicados a la agricultura y al comercio, protegidos por los fuertes. El gobierno de Manuel Montt (1851-1861) había dictado una serie de decretos para regularizar la enajenación de dichas tierras, el más importante de los cuales (14-3-1853) expresaba que las ventas de territorios indígenas sin la intervención de una «autoridad superior» que proteja a los vendedores indios se prestaba a «abusos», de tal manera se hacía obligatoria en lo sucesivo dicha intervención (del Intendente de Arauco y del Gobernador de Indígenas del territorio respectivo, art. l°), so pena de nulidad (art. 5°), prohibiendo a todo funcionario «que ejerza cualquiera autoridad «sobre los indios, comprar, empeñar, arrendar o negociar con esas

tierras indígenas. Desde 1854 a 1857 se siguieron dictando decretos para impedir fraudes y abusos, pero, como lo afirma José Aylwin, el proceso de «infiltración de chilenos», mediante todo tipo de expedientes, «en los territorios indígenas siguió su curso a lo largo de toda la década del 50. Numerosas ventas de tierra de indígenas a particulares siguieron verificándose por años, y los conflictos en torno a dichas tierras en caso alguno tendieron a disminuir»[60].

Por otra parte, en la misma Cámara de Diputados, en 1868, varios parlamentarios denunciaban el vil precio en que algunos particulares habían adquirido dichas tierras. El mismo Vicuña Mackenna, para demostrar en su discurso anti-araucano que el indio era capaz «de vender su propia patria», se interrogaba: «¿Cómo se han adquirido los terrenos situados entre el Bío-Bío y el Malleco? Muchas veces el precio de una heredad no ha pasado de un cántaro de aguardiente» (p. 566). Lastarria, al contrario, se oponía a arriesgar la vida de los soldados chilenos «para proteger un pequeño rincón (de la Araucanía) que ha costado a sus propietarios algunos cascabeles» (p. 569).

Se pueden, entonces, distinguir en la Araucanía tres zonas de penetración de los particulares y especialmente del ejército en épocas diferentes: 1. la de la costa, al occidente de la cordillera de Nahuelbuta, la Baja Frontera; 2. la de los territorios comprendidos entre los ríos Bío-Bío y Malleco, entre las cordilleras de Nahuelbuta y de los Andes; 3. la de los territorios comprendidos entre los ríos Malleco y Toltén.

Hay que recordar que no se consideraban pertenecientes a la Araucanía los territorios huilliches y cuncos de Valdivia, Osorno y Llanquihue, cuya ocupación parcial (especialmente a partir de 1646 con la reconstrucción de Valdivia y de 1796 con la de Osorno) había comenzado lentamente en la época colonial y se completará con la colonización alemana desde 1850 organizada por los gobiernos de Manuel Bulnes y Manuel Montt, en la cual el político y escritor Vicente Pérez Rosales (1807-1886) tuvo una participación importante.

En 1859 el teniente-coronel Cornelio Saavedra presentaba al gobierno su célebre proyecto de avanzar la frontera hasta el río Malleco, siendo nombrado más tarde Intendente de la provincia de Arauco, que comprendía las provincias actuales de Bío-Bío, Arauco, Malleco y Cautín. En la Cámara, en 1861, el Gobierno justificaba la «necesidad imperiosa» de tal proyecto con cuatro poderosos argumentos clásicos: la riqueza de esas tierras, su futura colonización, la defensa de la civilización y la rentabilidad para el Estado.

La presencia del aventurero francés Orélie-Antoine de Tounens y sus pretensiones sobre la Araucanía y la Patagonia -que presagiaba, no sin fundamentos, una eventual intervención de Francia-, sin duda aceleró la movilización del Gobierno y del ejército en la frontera. El ejército ocupa la llamada «línea del Malleco» fundando Negrete (1861), Mulchén (1862), Angol (1862) y Collipulli (1867), en la costa Lebu (1862), Cañete (1868), Contulmo (1868), y Purén y Lumaco (1869) al interior. Estos fuertes y poblados servirían de futuros centros de adelanto de la línea fronteriza hacia el río Toltén (1870-1878).

Es precisamente en la zona comprendida entre el Malleco y el Toltén donde va a intervenir directa y decisivamente el ejército, primero al mando de Cornelio Saavedra y más tarde del general Basilio Gregorio Urrutia, emprendiendo durante l3 años la llamada «pacificación de la Araucanía» en dos etapas: de l870 a l878, avanzando hasta Traiguén (l878),

interrumpiéndose las campañas a causa del estallido de la Guerra del Pacífico, y desde 1881 a 1883, en que Urrutia, junto con dirigir violentas operaciones contra los mapuches (algunas de ellas han sido definidas como de exterminación), erigió nuevos fuertes: Cholchol, Lautaro, Temuco (1881), Carahue, Curacautín, Nueva Imperial y Pitrufquén (1882), alcanzando finalmente Villarrica en 1883.

Por supuesto que los mapuches, conducidos por aguerridos caciques como Quilapán, opusieron una fuerte resistencia, especialmente en 1881, asaltando y destruyendo muchas veces los fuertes recién fundados. Pero, tal como lo afirma el historiador francés Pierre Chaunu, esa interminable guerra de Arauco, quizás la más implacable de todas las guerras de esos últimos años de las fronteras indígenas en América, pudo continuar hasta que entraron a jugar en favor de la República de Chile las armas de repetición, los navíos a vapor, los arados de reja y los inmigrantes europeos, debiendo añadirse a estos factores, sin duda, el mayor peso demográfico de la República en relación a las sociedades indígenas.

En 1868, para afirmar jurídicamente la presencia del Estado en el territorio indígena recién conquistado y para evitar injusticias y fraudes contra los indígenas, Cornelio Saavedra propone la compra de sus tierras al Estado, «asegurándoles en ellas una posesión que garantice su permanencia. De este modo, el Gobierno podría posteriormente vender, rematar o colonizar dichas tierras con nacionales o extranjeros que las pudiesen trabajar en beneficio del país».[61]

No hay que olvidar, por supuesto, que se trata de compras que un Estado vencedor efectuaba a sociedades indígenas derrotadas. De esta manera, ya en 1868 el Estado chileno disponía en la Araucanía de 250 000 hectáreas, 100 000 de las cuales sólo le costaron 12 700 pesos.[62] Estas tierras serán rematadas por el Estado en beneficio de particulares. Se crea, entonces, un «mecanismo legal» para radicar a los indígenas, que será aplicado a partir de la ocupación militar total de la Araucanía. Esta legislación (4-12-1866), según José Aylwin:

> «Consagró en la práctica la propiedad fiscal sobre la mayor parte del territorio de la frontera y Araucanía. Ello debido a que para los indígenas resultaría muy difícil probar la posesión exigida por la ley sobre los vastos territorios que hasta entonces poseían, razón por la cual éstos pasaban a reputarse «baldíos», y por tanto propiedad del Estado».[63]

Hasta 1874 no se otorgará ningún título de propiedad a los indígenas. Entre 1874 y l882 sólo se les reconocerá «un total aproximado de 1 500 hectáreas de sus tierras ancestrales».[64] Los años siguientes, a partir de 1883 (ley de 20-I-1883) la ocupación de la Araucanía se efectuará a través de tres ejes: 1) radicación de los indígenas; 2) remates de tierras indígenas consideradas, pues, como fiscales; 3) otorgamiento de títulos gratuitos por el Estado a colonos nacionales y extranjeros.

Pese a la existencia de una legislación (1866, 1874, 1883) que pretendía terminar con los «abusos y despojos de tierras indígenas», el mismo Protector de Indios (cargo creado en 1866 y restablecido en 1883), Eulogio Robles, señalaba en su informe de 1902 que dichas leyes «olvidaron establecer un procedimiento expedito para hacerlas respetar y sus preceptos han llegado a convertirse en meramente teóricos», indicando a continuación «las múltiples formas y mecanismos que, a pesar de las prohibiciones legales, se utilizan en la frontera para apropiarse de las tierras de los indígenas».[65]

En lo que respecta a los indios, se les reconoció una parte mínima de sus antiguas tierras, tan sólo un 5%, es decir aproximadamente 500 000 hectáreas de las 9 500 000 existentes en las 7 provincias donde se desarrolló el proceso de colonización. Es decir, un promedio de 6,18 hectáreas por persona, muy inferior a las otorgadas a colonos nacionales o extranjeros que allí se instalaron o las que fueron rematadas a particulares por el Estado. Esta política constriñó a las comunidades mapuches a vivir «en un hábitat reducido al cual no estaban acostumbradas alterando gravemente sus costumbres, y haciendo más difícil su subsistencia material».[66]

Incluso este 5% de sus tierras será codiciado por los dichos colonos, como lo revelaba el mencionado Protector Robles en su informe:

> «Ha llegado a ser un axioma de buen negociante en la frontera la recomendación de rematar tierras contiguas a las de los indios o al lado de predios fiscales, porque después, avanzando los deslindes e internándose en terrenos del Estado o de indígenas, se puede redondear una linda finca a poco costo. Son innumerables las cuestiones de deslindes entre indios y rematantes fiscales y en ellos la razón está siempre de parte de los primeros».[67]

Las conclusiones ofrecidas por José Aylwin en su trabajo sobre las tierras indígenas de la Araucanía constituyen ya un hecho histórico: por una parte, la colonización extranjera de la región no produjo los frutos esperados, los colonos no eran tantos ni tan buenos como se esperaba, así, «el sueño de la California chilena, nunca llegó a concretarse»;[68] por otra parte, el Estado chileno redujo a los indígenas a vivir en espacios mínimos, «sin respetar sus formas de ocupación histórica y su forma de organización y agrupamiento tradicional, forzándolos a un tipo de asentamiento estable y sedentario extraño a su cultura, (mientras) entregaba paralelamente a colonos extranjeros y nacionales, así como a capitalistas del centro del país, la propiedad sobre la mayor parte de las tierras de la Araucanía».

Esta injusticia no es casual para el autor, pues corresponde a la «visión de las autoridades de la época», de carácter etnocentrista, convencidos que sólo la colonización extranjera (y más tarde nacional) permitirían desarrollar agropecuariamente la región, imitando a otros procesos de desarrollo ocurridos en países diferentes.[69] Corresponde esta conclusión, en buena medida, a lo que hemos tratado de exponer en el curso de este trabajo.

Los viajeros extranjeros que visitaron la Araucanía, ya «pacificada», presentan una visión positiva de la región. Domeyko, ya anciano, la visita nuevamente en 1882, expresando su admiración por los progresos allí alcanzados:

> «Cuál fue mi sorpresa cuando en los mismos campos que hace 40 años yacían vacíos, por donde corría un hombre salvaje, ahora vi extensos sembradíos de cereales, de vez en cuando viñas, ferrocarriles, estaciones con edificios de ladrillos, llenos de sacos de trigo y bultos de mercancías con textos en inglés, líneas telegráficas y nuevos poblados» (p. 30).

Para los mapuches, la realidad, a partir de la «pacificación», fue menos risueña. Este gran espacio, comprendido entre el Malleco y el Toltén se incorporó a la República de Chile formando un «Territorio de Colonización», más de 2 millones de hectáreas fueron otorgadas o rematadas, creándose grandes haciendas y recurriendo de preferencia a colonos extranjeros más que a nacionales.[70]

Según Gustave Verniory, ingeniero belga que vivió diez años (1889-1899) en la Araucanía recién «pacificada», llegaron allí (desde Contulmo a Temuco), «todas las nacionalidades: alemanes, franceses, ingleses, suizos, belgas, españoles, italianos, rusos y diversos otros (…) si se agregan los chilenos y los indios, se puede decir que la Araucanía se ha convertido en una verdadera torre de Babel».[71]

¿Y los mapuches? Según el mismo Verniory, las tribus indígenas fueron «aisladas unas de otras para impedir nuevas sublevaciones (y) fueron acorraladas en los terrenos limitados llamados 'reducciones'».[72]

Y desde entonces, hace más de un siglo, la tierra se transformó en un problema esencial en la vida del pueblo mapuche. El hambre, la muerte y la pobreza fueron las secuelas del «triunfo de la civilización» sobre ellos. Ya lo señalaba en 1904 el protector Robles:

> «La escasa adjudicación de terrenos no permite a los indios desarrollar sus labores agrícolas, ni les da alientos para el trabajo, y los va sumiendo en una especie de conformidad fatalista que mata todo brío y apaga todo entusiasmo para la vida activa».[73]

José Bengoa, en su *Historia del pueblo mapuche*, señala que entre 188l y 1907 murieron a causa del hambre y de epidemias entre 20 y 30 000 mapuches, y que en l900 el ejército debió entregar 10 000 raciones mensuales de comida para paliar el hambre que hacía estragos en la población mapuche.[74]

Los otrora altivos guerreros de Arauco, al transformarse «en campesinos de subsistencia sobre tierras pobres y áridas», fueron condenados a vivir por generaciones en la pobreza o miseria y muchos de ellos, como se sabe, se refugiaron en el alcohol o buscaron oportunidades de trabajo (precario o mal pagado) en las ciudades donde, además, les aguardaba el racismo ciudadano. Fenómeno corriente, como se constata, en todas la sociedades indígenas vencidas en el continente americano.

Un cacique mapuche resumió a comienzos de siglo la situación de su pueblo al expresar a Tomás Guevara, gran araucanista y rector del Liceo de Temuco: «vivimos apretados como el trigo en un costal».

Notas

1 Fernando Casanueva, *La société coloniale chilienne et l'Eglise au XVIIIe siècle: les tentatives d'évangélisation des Indiens «rebelles»*, Tesis, Université de Paris-Sorbonne, 1981.

2 Sobre la noción de *admapu* véase la introducción de Boccara en este libro.

3 Una real cédula de 26 de mayo de 1608 ordenaba: «que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de las personas que los tomaren». Esta real cédula incluía «hombres como mujeres, de las provincias rebeladas del Reino de Chile, siendo los hombres mayores de diez años y las mujeres de a nueve y medio». Esta cédula será revocada por otra, «prohibiendo la esclavitud de los indios», de 10 de diciembre de 1682. Sin embargo, la práctica esclavista continuó.

4 Jerónimo de Quiroga (1628-1704), excelente conocedor de la frontera de guerra por haberla ejercido allí durante largas décadas, afirma: «El Capitán General sólo creo que tiene dos caminos de enriquecerse: el uno cautivando y vendiendo hombres y mujeres (indígenas), el otro defraudando los sueldos (militares) y vendiendo los premios». Jerónimo de Quiroga, *Memoria de los sucesos de la Guerra de Chile.* Santiago, 1979: 428.

5 Cit. p. Francisco A. Encina, *Resumen de la Historia de Chile.* Stgo, 1980, t. I: 479.

6 *Aurora de Chile, periódico ministerial y político*, 13 de febrero de 1812, nro. 1.
7 Citado del *Epistolario de O'Higgins* por Benjamín Oviedo, *La Masonería en Chile*, Santiago, 1929, p. 41.
8 Fr. Melchor Martínez, *Memoria histórica*, cit. p. Diego Barros Arana, *Historia General de Chile.* Santiago 1888, t. IX: 169-170.
9 Miguel Luis Amunátegui, *La Crónica de 1810.* Santiago, 1911, vol. I: 10.
10 *Ibidem:* ll.
11 *Ibidem.*
12*I bidem.*
13 Francisco Bilbao, *Obras completas.* Buenos Aires, l865, t. I: 339.
14 *Ibídem.*
15 Este período histórico está marcado por capítulos tan importantes como la guerra victoriosa contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839), la ocupación del extremo sur del país (Estrecho de Magallanes, 1843, 1849), la colonización de las provincias de Valdivia y Osorno por inmigrantes europeos especialmente (1853), la expansión hacia el norte a partir de 1842 por el control del rico y prometedor desierto de Atacama, la cual va a originar más tarde la Guerra del Pacífico contra Perú y Bolivia (1879-1884) que permitió a Chile incorporarse las provincias de Tarapacá, Arica y Antofagasta; sin dejar de citar por supuesto, la llamada «Pacificación de la Araucanía» (1859-1881) que tuvo por resultado otra incorporación: la de los territorios indígenas libres, habitado por los mapuches, que se extendían del tradicional río-frontera Bío-Bío al río Toltén.
16 Hugo Cancino Troncoso, *Tradición y ruptura en el discurso de la Independencia de Hispanoamérica: el caso chileno 1810-1813.* NOK 101, Odense, l993: 1 - 2.
17 Diego Barros Arana, *op. cit.*, t. I, p. 32-33,
18 *Ibídem*, p. 33.
19 *Ibídem:* 109.
20 *Ibíd.*: 94.
21 *Ibíd.*: 94, nota 2.
22 *Ibíd.*: 96.
23 *Ibíd.*: 97.
24 Albert Davin (l846-l920), 2° de a bordo del barco de guerra francés Montcalm, que visitó Chile en 1882-83, describe de la siguiente manera a los trabajadores del puerto de Valparaíso: «cuando uno examina a los peones, podría creerse a la nación entera víctima de la injusticia de la fortuna: el raquitismo y la anemia imprimen estigmas imborrables en esos pobres seres». Albert Davin, *Chile y Perú en tiempos de la Guerra del Pacífico.* Santiago, 1992: 121.
25 Barros Arana, *op. cit*, t. I, p. 109.
26 *Ibídem.*
27 *Ibíd.*: 104-105.
28 *Ibíd.*: 113, nota 1.
29 *Ibíd.*: l09.
30 *Ibíd.*: ll0.
31 Miembro de una gran familia, con hacienda en Santa Rosa de Colmo, su vida política fue agitada: fue secretario del Club de la Reforma y de la Sociedad de la Igualdad, centros liberales y antigubernamentales; participó en las revoluciones de 1851 y 1859, siendo desterrado; más tarde viajó por los EE.UU. y Europa. En 1863 se encarga de la redacción de *El Mercurio* de Valparaíso, el primer periódico de la República; es elegido diputado por La Ligua y nombrado en 1872 intendente de Santiago, realizando una importante labor de urbanización. Podemos afirmar que esta gran figura de la historia de Chile presenta un marcado perfil nacionalista y liberal, tanto en su pensamiento y acción, como en su prolífica producción historiográfica.
32 F. Bilbao, *Los Araucanos, Obras completas:* 321.
33 *Ibídem*, p. 324.
34 *Ibíd*, p. 326-327.
35 *Ibíd*, p. 319.

36 *Ibíd*, p. 336.
37 *Ibíd*, p. 344.
38 *Ibíd*, p. 345.
39 *Ibíd*, p. 340.
40 *Ibíd*, p. 342.
41 *Ibíd*, p. 346.
42 *Ibíd*, p. 347.
43 F. Bilbao, *El evangelio americano*, Santiago 1941: 59.
44 *Ibídem:* 346-347.
45 *Constitución de la República de Chile*. Santiago, l833: 1-2.
46 Sólo en el «Proyecto de Constitución para el Estado de Chile», presentado por el Congreso en 1811 y que nunca tuvo aplicación, se afirmaba que «un indio es ciudadano, si para ello cumple con los requisitos de la Constitución (art. 80)
47 Ricardo Ferrando afirma: «Desde que las autoridades de la República se establecen en la zona de la frontera, continúa el sistema de ventas (de tierras mapuches), que se amplía por la ambición de los particulares que desean comprar, valiéndose de la ignorancia de los indígenas, tierras a precios ínfimos. Amparados en los engorrosos trámites y procedimientos judiciales, simulaban contratos, captaban herencias y cometían toda clase de abusos». Ricardo Ferrando, *Y así nació la Frontera*. Santiago, 1986: 304-305.
48 Jorge Pinto R. «Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX», en *La Reindianización de América, siglo XIX*. México, Ed. Siglo XXI, 1997: 137-157.
49 Cit. p. *Revista Católica*, Santiago, 3-12-1859.
50 Cit. p. Jorge Pinto R., *op. cit.:* 7.
51 Orélie-Antoine de Tounens continuó en Francia reivindicando sus derechos a «sus dominios», solicitando allí ayudas públicas y privadas para recuperarlos. En 1869 vuelve a la Araucanía atravesando la Patagonia y la Cordillera de los Andes, cuando comenzaba una nueva campaña del ejército chileno contra los mapuches. El aventurero francés regresó a Francia en 1870.
52 *Sesiones de la Cámara de Diputados*, Santiago, agosto de l868: 567.
53 Pedro Ruiz Aldea, *Los Araucanos y sus costumbres*. Santiago, 1902.
54 Louis Enault, *L'Amérique Centrale et Méridionale*. París, 1866.
55 Albert Davin, *op. cit.*: 174.
56 Pablo Treutler, *La Provincia de Valdivia y los Araucanos*. Santiago, 1861.
57 Ignacio Domeyko, *Araucanía y sus habitantes*. Varsovia-Cracovia, l992.
58 Cf. Helen Hunt Jackson, *Un siècle de déshonneur*. Paris, l972. Libro escrito en l880 por la esposa de un general del ejército de los EE.UU., justo antes del término definitivo de las guerras contra los indios. «El relato es de una crueldad que llega a ser monótona, esto proviene simplemente del hecho que la historia se repite sin cesar: las injusticias, las crueldades físicas y morales, las deportaciones masivas se suceden incansablemente cualquiera que sea la tribu de que se trate» (Introducción,7).
59 Cit. p. José Aylwin, *Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: antecedentes histórico-legislativos (1850-1920)*. Temuco, 1995: 6.
60 Estos expedientes se refieren a «la vaga identificación de los terrenos adquiridos, de su extensión» y a la circunstancia que muchos de los grandes compradores de tierras «eran a la vez las máximas autoridades de la frontera». Aylwin, *op. cit.*, p. 15.
61 Aylwin, *op. cit.*, p. 19.
62 Cit. p., Aylwin, *Ibidem*.
63 *Ibíd:* 22.
64 *Ibíd:* 23.
65 Cit. p. Aylwin, *op. cit.*: 34.
66 Aylwin, *op. cit.*: 42.
67 Cit. p. Aylwin, *op. cit.*: 62.
68 Aylwin, *op. cit.*: 55.
69 *Ibídem:* 67.

70 Según la ley de 4-8-1874, (abrogada por ley de 14-9-1896) «la colonización de los territorios de la Araucanía quedó limitada a extranjeros». En cambio, los gobernadores de Valdivia, Llanquihue y Chiloé, «siguieron autorizando la constitución de colonias nacionales en sus jurisdicciones». Cf. Aylwin, *op. cit.*: 51-52.
71 Gustave Verniory, *Diez años en Araucanía (1889-1899).* Santiago, 1975: 65.
72 *Ibídem:* 63.
73 Aylwin, *op. cit.*: 43.
74 José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago, 1985: 337 y 339.

Capítulo XIII

LAS HERIDAS NO CICATRIZADAS. LA EXCLUSIÓN DEL MAPUCHE EN CHILE EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX[1]

Jorge Pinto R.
(Universidad de la Frontera, Chile)
jpinto@ufro.cl

En la segunda mitad del siglo XIX las repúblicas latinoamericanas fueron implacables con los indígenas. Todo el peso de los estados nacionales se dejó caer, sin contemplaciones, sobre las comunidades nativas que aún sobrevivían. En realidad, si los hombres del XVI y del XVII habían dado muestras de incomprensión e intolerancia frente a los primeros pobladores de estas tierras, los del XIX fueron todavía bastante más lejos. Su etnocentrismo y posturas a veces abiertamente genocidas, alcanzaron niveles hasta entonces desconocidas.

El progreso parecía incompatible con el mundo indígena. Más bien, se presentó a los indios como una barrera que impedían alcanzarlo, recomendándose su eliminación o reducción a espacios en los cuales se les pudiera controlar o transformar en campesinos dispuestos a integrarse a la sociedad global que los quería absorber. La exclusión pasa, así, a ser la nota dominante de la política indígena de casi todos los países de nuestro continente, y Chile no fue la excepción. El mapuche, que había sido presentado como el modelo que inspiró la Independencia y en cuyos valores se quería fundar la nación, empieza a ser excluido por una clase política y una intelectualidad que se sintió incómoda con él. Por último, el interés por sus tierras derivó en un acoso que puso en peligro su propia existencia. En el fondo, había que legitimar la ocupación de sus tierras y el camino que se eligió fue el de su exclusión del proyecto nacional, mostrándolo como un salvaje de barbaridad insuperable que debía reducirse por la razón o la fuerza. El Chile que nace del mundo indígena en la primera mitad del XIX se transforma, así, en un Chile que no admite la presencia del mapuche.

Volver hoy día sobre esta historia es retomar un tema candente. En los últimos años la lucha del pueblo mapuche por conseguir espacios para expresar su cultura, recuperar sus tierras y su dignidad inicia un ciclo ascendente que se ha expresado en constantes movilizaciones que han acaparado la atención de la prensa y la opinión pública. “Mapuches en pie de guerra”, informaba *El Diario Austral* de Temuco en enero de 1999, mientras un diputado de la zona hacía referencia a los pecados cometidos hace 120 años, “con la mal llamada ocupación de la Araucanía”. Este mismo diputado daba cuenta de la existencia de

problemas de fondo que era urgente encarar si no se quería equivocar de nuevo el camino. En su opinión, se trataba no sólo de reprimir o inyectar dinero para superar la pobreza, sino de comprender en esencia una larga historia de discriminación que tuvo su origen en lo que Chile hizo hace un siglo y medio y que tantas heridas provocó al pueblo mapuche.[2] Esto es, precisamente, lo que nos interesa examinar en este artículo, mostrando las posturas más radicales del discurso antiindigenista que buscó la exclusión y el exterminio del pueblo mapuche, la resistencia que estos planteamientos encontraron en ciertos sectores de la sociedad chilena que anticiparon los problemas que tendría más adelante el estado en su relación con los pueblos indígenas y la voz de los mapuche agredidos en sus propias tierras. Aunque todavía se escuchan voces disonantes que parecen reproducir lo que algunos intelectuales del siglo pasado dijeron de nuestros ancestros, en general, creo que el país está comprendiendo mejor la historia que trataremos de resumir aquí.

1. De la conquista a la invasión. Los orígenes del antiindigenismo decimonónico

En los siglos XVI y XVII lo que interesó a la sociedad europea en América fueron sus habitantes. Con toda propiedad se podría hablar de un "proceso de conquista de personas" que puso el énfasis en los primitivos pobladores de este continente. Para el español el indígena era un individuo sin el cual ningún proyecto tendiente a crear la nueva cristiandad occidental o articular la economía colonial con la economía metropolitana podía tener éxito. Por eso, a pesar de las descalificaciones o de la "barbarización" y "demonización" de los indios, estos estuvieron en el centro de la "conquista". Durante los siglos XVI y XVII la presencia europea irrumpió como una conquista de sujetos.

Las cosas cambiaron a partir de 1850. Hace 150 años el indígena pasó a un segundo plano; lo que interesaba ahora a nuestros grupos dirigentes eran sus tierras, transformando la vieja conquista en una invasión que provocó un desenfrenado proceso de usurpación de tierras.

Hasta mediados del siglo XIX, el Gobierno chileno había manifestado escaso interés por la Araucanía. Con la vista puesta en el norte y supeditadas las relaciones con los indígenas al papel de los misioneros y los acuerdos logrados en los parlamentos, en los años siguientes el cambio fue radical. La prensa empezó a difundir, incluso, la idea de que el porvenir de Chile estaba en los fértiles campos de Arauco.

En realidad, el interés se desvió rápidamente hacia el sur. Numerosos viajeros se dirigen a la Frontera, así mismo, otras tantas comisiones nombradas por el Gobierno, y, entre 1850 y 1860, se inicia un proceso de compra de tierras indígenas que trastocó enteramente el viejo espacio fronterizo que había sobrevivido en la Araucanía desde el siglo XVII. Muchas compras fueron fraudulentas y aunque todavía no se podría hablar de una expansión propiamente tal, o de un control del territorio por parte del estado nacional, lo cierto es que el proceso ya estaba en camino. Paulatinamente, la zona se iba llenando de propietarios, cuyos derechos se invocarían más tarde en contra de los antiguos dueños de la tierra.

Al finalizar la década del 50, la decisión de invadir las tierras indígenas ya estaba tomada. Un hecho clave había sido la fundación de la provincia de Arauco, en 1852, al establecerse una figura política-administrativa que legitimaba la acción del estado en los antiguos territorios indígenas. El asunto era presentar las cosas de modo que la sensibilidad na-

cional no se sintiera lastimada por una actitud que, en el fondo, era una verdadera agresión al mapuche, símbolo de la resistencia al español y figura clave en el discurso de los próceres de la Independencia.[3] Y en esto nuestros grupos dirigentes fueron extremadamente cuidadosos. A través de *El Mercurio* de Valparaíso y *El Ferrocarril* de Santiago, expusieron sus planteamientos, justificando no sólo la invasión, sino la agresión al indígena. Se podría decir que se elaboró una especie de "ideología de la ocupación", de fuerte contenido antiindigenista que apresuró y legitimó la acción del Estado, proyectando a la opinión pública la idea de un mapuche de barbaridad incorregible, que ultrajaba al país y entorpecía su desarrollo, aunque en verdad, se trató de planteamientos que no sólo se expusieron en Chile, sino en todo el continente, desde México a Tierra del Fuego. Fuertemente influenciada por el positivismo, la intelectualidad latinoamericana confundió el progreso con las formas de vida alcanzadas en Europa Occidental y percibió al indígena como una barrera que impedía alcanzar esa meta. Sus tierras se consideraron vacías y se proclamó, como deber de los gobiernos, poblarlas y erradicar la barbarie.[4]

En Chile, la ideología de la ocupación y el antiindigenismo que surgió simultáneamente se podría resumir en cuatro ideas centrales: 1) la necesidad de extender al territorio indígena la soberanía nacional; 2) la teoría de la raza inferior; 3) la idea de un país acosado y ultrajado, y 4) la teoría de la raza superior. Estos planteamientos marcaron las relaciones entre el gobierno y los mapuche e impulsaron la acción que se emprendió contra ellos.

Acerca de la primera, uno de los argumentos más socorrido por los sectores interesados en la ocupación de la Araucanía tuvo relación con lo que estos consideraban un deber impostergable: sentar soberanía en todo el territorio nacional. La idea apuntaba al deseo de "fabricar" un país que quedara totalmente subordinado al Gobierno, incluyendo el territorio que todavía conservaban los mapuche.

El Gobierno, se decía en un artículo publicado en *El Mercurio* en 1856, debe constituirse en el verdadero poseedor de Arauco, la

> "parte más bella y fértil de nuestro territorio, habitada por hordas salvajes que no tienen reparo alguno en cometer actos de barbarie y brutal violencia, que por su impunidad hacen ilusoria y nula la autoridad que el Gobierno pueda tener sobre ellos".[5]

Si los indígenas no reconocen hoy nuestra soberanía, se planteaba más adelante, mañana un pueblo extranjero podría invadir nuestro territorio.[6] Hasta allí no alcanza el brazo de nuestra autoridad y la acción de la justicia enmudece ante las lanzas de la barbarie, decía un miembro del poder judicial.[7] Chile debía ocupar la Araucanía para resolver el problema de la unidad territorial, amenazada por unos indios que dividían el país e impedían que el estado ejerciera soberanía en sus dominios.

Los articulistas de *El Mercurio*, que siempre mezclaron los argumentos, plantearon las cosas de la siguiente manera:

> "No se trata sólo de la adquisición de algún retazo insignificante de terreno, pues no le faltan terrenos a Chile; no se trata de la soberanía nominal sobre una horda de bárbaros, pues esta siempre se ha pretendido tener: se trata de formar de las dos partes separadas de nuestra República un complejo ligado; se trata de abrir un manantial inagotable de nuevos recursos en agricultura y minería; nuevos caminos para el comercio en ríos navegables y pasos fácilmen-

te accesibles sobre la Cordillera de los Andes… en fin, se trata del triunfo de la civilización sobre la barbarie, de la humanidad sobre la bestialidad".[8]

La idea de ocupar la Araucanía se apoyaba también en la convicción que los mapuches constituían una horda de salvajes, miembros de una raza inferior, incapaz de modificar sus costumbres y contra la cual era legítimo emprender una campaña militar. Tal como se señalaba en el artículo de *El Mercurio* que acabamos de citar, la lucha se presentó como una cruzada entre la civilización y la barbarie, la humanidad y la bestialidad.

Esperar que los araucanos se civilicen, planteaba el mismo diario en 1858, es perder el tiempo. Muchos observadores

"han creído que, estando dotados de sensaciones como todo ente, al fin se han de convencer y reducir… pero nada de esto hay que esperar de ellos como lo enseña la experiencia de siglos, pues no sólo se oponen a la civilización por la fuerza de sus pasiones y costumbres materiales con que están brutalmente halagados, sino por sus ideas morales que tienen bastante malicia y cabilosidad para discernir".[9]

El indio es enteramente incivilizable, insistía *El Mercurio* en 1859,

"todo lo ha gastado la naturaleza en desarrollar su cuerpo, mientras que su inteligencia ha quedado a la par de los animales de rapiña, cuyas cualidades posee en alto grado, no habiendo tenido jamás una emoción moral".[10]

Un animal de rapiña, así se presentó al mapuche. Una horda de salvajes que debía desaparecer en beneficio de la humanidad. El lenguaje de los colaboradores del *El Mercurio* alcanzó una virulencia casi increíble.

"Los hombres -se decía en un artículo publicado en 1859- no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del jénero humano y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o como los araucanos, no es más que una horda de fieras que es urjente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización".[11]

Por cierto, quienes así pensaban, creían que los indios pertenecían a una raza inferior contra la cual se debía actuar sin vacilaciones. Con toda propiedad podríamos afirmar que cuando el país se propuso consolidar el estado y la identidad nacional en la segunda mitad del siglo XIX, renunció a su herencia indígena, presentando al indio como expresión de una raza inferior que nada tenía que ver con el chileno. Al momento de pensar en una identidad, nuestros intelectuales y los grupos dirigentes de la época utilizaron al indígena como un referente para insistir, precisamente, en lo que no querían ser.

La idea del país acosado y ultrajado se presentó de manera diferente. Después de arduas discusiones sobre nuestro territorio y sus pobladores, no pocos representantes de nuestra elite pensaban que Chile estaba formado por dos países: uno poblado por hombres pacíficos e industriosos; el otro, por fieras que habitaban un bosque en el que sólo cabía la ferocidad y el salvajismo. Eran la civilización y la barbarie.

La lucha entre ambos fue presentada como una constante histórica, en la cual los chilenos representaban la civilización y el mapuche la barbarie. Era el enfrentamiento entre el bien y el mal, la virtud y el vicio, el saber y la ignorancia. Si Chile se decidía a actuar contra el mapuche, lograría insertarse en la historia universal a través del único camino que podía elegir: el empleo de la fuerza para ampliar las fronteras de la civilización. Su uso encontraba, así, una justificación que podía tranquilizar las conciencias de quienes proponían el exterminio del mapuche.

De esa convicción surgió otra: las fieras que se albergan en el bosque, acosan y ultrajan a los pacíficos pobladores del mundo civilizado. Las pobres víctimas eran los chilenos y los victimarios los mapuches. Fue tal vez el argumento más utilizado por los partidarios de ocupar la Araucanía y de recurrir al empleo de la fuerza contra los indígenas.

Ya en 1855 las noticias que llegaban del sur eran alarmantes, decían los partidarios de invadir la Araucanía. "Amagos de los salvajes", tituló *El Mercurio* un artículo que publicó el 14 de enero de ese año, dando cuenta de los temores de los vecinos de sufrir un ataque indígena. Al año siguiente, *El Mercurio* insistía en los temores de los vecinos de Valdivia de ver caer sobre ellos a los indios del norte, "los más malos entre los araucanos".[12]

Los indios acosaban a Chile. Durante 1857 y 1858, *El Mercurio* se encargó de mantener viva la idea, y en 1859, a propósito del levantamiento indígena que acompañó a la revolución de ese año, arremetió con todas sus fuerzas. "Los bárbaros nos invaden" tituló un comentario el 30 de noviembre de 1859, en el que daba cuenta de los agravios recibidos.

Actuar contra ellos, había dicho antes, es hacer uso legítimo del derecho de defensa, del derecho de nuestra propia conservación, inherente a la vida del hombre como a la existencia de un pueblo[13]. Frente a las amenazas hay que tomar medidas enérgicas, decía otro colaborador, y clamando al cielo exigía el más pronto castigo a los bárbaros que habían introducido el terror y desaliento en el sur.[14]

Ya hemos dicho que las acciones de los indios fueron presentadas como una ofensa que hería de muerte "los más caros intereses de la sociedad chilena".[15] Los mapuches acosaban y ultrajaban al país, comprometiendo su honor nacional.[16] No castigarlos reflejaría un temor que podría alentar aún más sus insolencias.[17] "Es una vergüenza para Chile, se decía en otra parte, que permanezca hasta cierto punto tributario de estas hordas indómitas que nos amenazan con su barbarie y que tienen en constante jaque a las poblaciones fronterizas".[18]

En otro artículo publicado en 1859, el diario de Valparaíso expresó todavía con mayor nitidez la idea del país ultrajado. El texto habla por sí mismo.

> "¿Y cómo responderá la República a los repetidos ultrajes de que son víctimas los indefensos pueblos del sur? ¿Cómo tratará a los asesinos que se ceban con la vida de nuestros hermanos, satisfaciendo sus instintos feroces como salvajes? ¿Cómo a esos ladrones que se apoderan de las propiedades de ciudadanos chilenos? ¿Cómo, en fin, a aquellos que llevan en una mano la lanza para matar y en la otra la antorcha incendiaria para destruir las habitaciones cristianas? ¿Iremos a ofrecerles paga y recompensas, como lo hemos hecho hasta aquí? ¿Irá la bandera de la República a prosternarse sumisa ante la planta indómita de un estúpido y cruel agresor? ¿Iremos a decirles que tengan compasión de nosotros, y que por caridad no nos maten? ¿Les pediremos perdón por sus ultrajes, dándoles una satisfacción por sus tropelías? Y nosotros que tenemos la fuerza, seremos los que sufriremos la humillación".[19]

¡No!, agregaba más adelante el articulista, la paciencia tiene su límite y si la llevamos al exceso puede degenerar en debilidad y degradación. A eso nos pueden conducir los salvajes araucanos que han convertido nuestra soberanía en mentira.

Como veremos más adelante, quienes escribían en *El Mercurio* no representaban a toda la sociedad chilena ni resumían todas las opiniones que se expusieron respecto de la ocupación de la Araucanía; sin embargo, interpretaban los intereses de aquellos sectores que veían con preocupación lo que consideraban una indolencia del Gobierno frente a un territorio que necesitaban para reactivar una economía postrada por una crisis económica que afectó al país a partir de 1857; aunque, desde nuestro punto de vista, no fueran los mapuche los que en realidad acosaban al país; los problemas se habían generado por la crisis económica, por los desajustes políticos del 59 y por la acción cada vez más competitiva de los inversionistas extranjeros que habían empezado a llegar después de la Independencia. Acorralados en Valparaíso, encontraron en *El Mercurio* un espacio para exponer sus puntos de vista y tratar de convencer a la opinión pública que la causa de ellos era la causa de Chile y de la humanidad. Por eso no trepidaron en asumir la bandera de la justicia y la civilización, del honor mancillado y la reivindicación de un Chile que debía hacerse respetar en todo su territorio.

Finalmente, quienes proclamaban la necesidad de sentar soberanía en aquellos territorios difundieron la idea de que esta tarea no podían emprenderla solamente los chilenos. Según ellos, la mano de obra era escasa y no muy adecuada para una empresa de esta naturaleza. Este esfuerzo requería de individuos de temple especial: los inmigrantes europeos.

La Providencia, se decía en la prensa de esos años, ha sido generosa con nosotros, dotando a nuestro territorio de variados temperamentos, fecundidad de suelos, facilidades para la irrigación y dulzura de clima. Correspondía a los chilenos retribuir a esos favores trayendo inmigrantes europeos.

> "La Europa, decía un colaborador de El Ferrocarril en 1858, con una población superabundante, parece al presente destinada a rejenerar la especie humana por una continua emigración que obliga a sus hijos a esparcirse por todo el globo en busca de una posición menos precaria… Cualquiera de los 8 estados de América que vaya a su encuentro, que les tienda una mano protectora, que les facilite el transporte a estas rejiones, recibirá la más amplia indemnización en bienes morales, y en el desarrollo inmediato de su riqueza y de su fuerza; encontrará algo más que el secreto de la maravillosa prosperidad material de los Estados Unidos".[20]

Estos planteamientos dieron paso a una concepción todavía más radical, que fortaleció el antiindigenismo de la época: la idea de una supuesta superioridad de la raza blanca.[21] En el otro extremo de la balanza, frente al indómito araucano, bárbaro y feroz, con un cerebro a la altura de los animales de rapiña, se presentó al inmigrante europeo como un individuo que no sólo podría civilizar al indígena, sino arrastrar al progreso a toda nuestra gente, tan cercana a la barbarie como el propio indígena. Los indios no son tan valientes como se cree, decía un corresponsal de Valdivia en una edición de *El Mercurio* de 1859. Además, se encuentran divididos, sin armas ni disciplina, "y, en caso de resistencia no será gran cosa darles una lección bien merecida y, **hacerles sentir la superioridad de la raza blanca**".[22]

En una actitud de verdadera renuncia a nuestras raíces, los articulistas de *El Mercurio* daban cuenta de otro imaginario que con frecuencia ha estado presente en nuestra historia: la idea de que lo propio es inferior. Esta convicción, encarnada en las virtudes que se atribuyen a los europeos, los hacía aparecer superiores a los nuestros y muy apropiados para ocupar la Araucanía e impulsar el progreso del país. En opinión de los hombres que escribían en *El Mercurio*, los inmigrantes no sólo serían útiles para la ocupación de la Araucanía y la civilización del mapuche, sino también para mejorar toda nuestra raza, tan desprovista de la tenacidad y ejemplo emprendedor del europeo.

Desde luego, quienes así pensaban se ponían al margen de la sociedad indígena y de la sociedad mestiza y se situaban en el lado de los blancos. Su antiindigenismo proyectó la imagen de un mapuche de barbaridad incorregible, de origen casi natural. Podríamos afirmar que al promediar el siglo XIX, el mapuche fue presentado como un "sujeto terminal", de una barbaridad difícil de corregir e irremediablemente perdido. En tal caso, el dilema era muy simple: o el indio o el progreso, y como en esto no cabían debilidades, terminaron sugiriendo su exterminio. Curiosamente, los hombres del XIX hicieron el mismo diagnóstico que habían hecho mucho antes los franciscanos; tal vez, por eso coincidieron en la acción.

Los franciscanos, que habían misionado en la región desde el siglo XVI, nunca tuvieron buena imagen del mapuche. Los jesuitas, en cambio, vieron en él a "niños en tránsito de ser hombres", atrapados por Satanás. Esta presunción los apartó de prácticas evangelizadoras que pusieran el acento en el uso de la fuerza y los acercó a las posturas paternalistas con que enfrentaron al indígena. Mientras los jesuitas se empeñaban en rescatar lo que de Dios había en los mapuches; los franciscanos, se propusieron erradicar lo que consideraban una plaga que estorbaba la conversión de los indios que querían escuchar la palabra del Señor. Por eso, como los hombres del XIX, recomendaron el empleo de la fuerza y el exterminio del indio. Tal como los franciscanos dejaban a los mapuches fuera de la cristiandad, nuestros antiindigenistas del siglo pasado los colocaban al margen de la humanidad y, por supuesto, fuera de la nación. Así, cuando sugerían su muerte física, no estaban proponiendo "matarse" a sí mismo, ni tampoco al país; sólo querían liquidar lo que veían como una raza inferior que entorpecía el progreso. Su reemplazo por hombres superiores sólo resumía la utopía de querer construir un Chile de espaldas a la realidad.

El etnocentrismo del europeo que se expresó tempranamente en el siglo XVI, discriminando y negando al mundo indígena, afloró de nuevo a mediados del siglo pasado cuando el país decidió ocupar la Araucanía, alentando la misma actitud escapista por la que hemos transitado cada vez que nos miramos al espejo y descubrimos nuestros rasgos indígenas y mestizos, tan difíciles de ocultar. Con cierto orgullo y resumiendo una apreciación que muchos hombres del XIX compartieron, Vicente Pérez Rosales señalaba que nuestra primera virtud consistía en parecernos al Viejo Mundo; Chile era una "verdadera fracción europea trasplantada a 4 000 leguas de distancia en el otro hemisferio".[23] Por cierto, el costo de esta apreciación recayó en los mapuches de la frontera.

2. Las primeras manifestaciones del proindigenismo 24 en el siglo XIX: los universitarios, la Revista Católica y algunos escritores regionales

No todos los que opinaron respecto de la ocupación de la Araucanía estuvieron de acuerdo con los planteamientos anteriores. Los disidentes coincidían en que era necesario sentar soberanía en la zona, darle unidad a nuestro territorio, "civilizar" al indígena y aquietar los ánimos en la frontera. También reconocían la fertilidad de su suelo y la necesidad de incorporarlo a la producción nacional. Sin embargo, se negaban a aceptar los medios propuestos por los antiindigenistas más radicales que recomendaban el empleo de la fuerza y la extinción del indígena. Esas propuestas hirieron la sensibilidad de diversos sectores que levantaron su voz en tono de protesta.

En 1859, Eulogio Altamirano, joven estudiante de la Universidad de Chile, seguía de cerca el debate que se produjo entre *El Mercurio* y la *Revista Católica* respecto de la ocupación de la Araucanía. Al elegir el tema de su Memoria para optar al grado de licenciado en leyes no vaciló y el 15 de julio leía ante una Comisión Universitaria su trabajo "Arauco. Su conquista i colonización".[25]

Altamirano impugnó los medios defendidos por *El Mercurio* y la *Revista Católica*. Ni la fuerza ni las misiones parecían ser los caminos adecuados para ocupar la Araucanía. Coincidía con el diario de Valparaíso en que los indígenas eran bárbaros y enemigos naturales del chileno. En su Memoria encontramos los mismos rasgos de racismo que describimos más arriba; sin embargo, discrepó con *El Mercurio*, en varios puntos.

En primer lugar, señaló que no eran territorios lo que Chile necesitaba. Lo que faltaba era industria, inmigración, capitales, inteligencia, brazos, moralidad, amor al trabajo y superar las discordias entre los chilenos. En las actuales condiciones, decía Altamirano, era muy difícil que el país pudiera emprender la conquista de Arauco. El ejército era caro, carecía de jefes capaces y el empleo de la fuerza era un medio antipático para el siglo XIX. Por último, tampoco parecía urgente ocupar aquellos territorios. ¿Cuál era entonces el camino que se debía seguir?

Altamirano sugirió una modalidad particular: la compra de terrenos para ir colonizando gradualmente la región. Por este medio, este joven estudiante quería evitar que el país cometiera cualquier abuso contra los indígenas y borrar en ellos los malos recuerdos que habían dejado los españoles. Quería impedir también la concentración de la propiedad en pocas manos y alentar la inmigración. La conquista de Arauco sería obra de pequeños propietarios, capaces de limar las asperezas que existían entre mapuche y chilenos. Así lograremos, terminaba diciendo, que esos bárbaros que ahora nos miran como sus enemigos, nos bendigan más tarde.

Si hemos rescatado la opinión de Altamirano ha sido porque, de algún modo, contempló la sobrevivencia del indígena. Aquinas Ried fue, en cambio, más lejos.

Ried publicó sus trabajos en la *Revista del Pacífico*, y en el propio *Mercurio* de Valparaíso. Enemigo del empleo de la fuerza, puso en evidencia, con mucha claridad, los motivos por los cuales los españoles no habían doblegado al mapuche: la falta de incentivos materiales que justificaran su conquista. La Araucanía no fue subyugada, decía en uno de sus artículos, porque los sacrificios no se verían compensados con los beneficios.[26]

Después de la Independencia, señalaba Ried, se ha intentado transformar los hábitos del indígena recurriendo de nuevo a los misioneros. Aunque se ha avanzado poco, el uso de la fuerza significa negar a los indios su derecho a existir. En Chile, decía Ried, hay un millón y medio de habitantes, pudiendo vivir diez, ¿para qué, entonces, conquistar Arauco? Las monedas chilenas, agregaba más adelante, dicen "por la razón o la fuerza", aludiendo a los fundamentos de la Independencia. ¿No tendrá el araucano el mismo derecho a invocar este principio para defender su libertad?[27] En los conflictos inevitables de la civilización con la barbarie, terminaba diciendo, "la razón debe marchar a la vanguardia, asignándose a la fuerza un lugar en la reserva, puramente para los casos de defensa propia.[28]

Ried era partidario de una colonización que respetara los derechos del indígena e indemnizara a quienes quisieran vender sus tierras. Sus opiniones tienen el mérito de constituir las primeras manifestaciones de un proindigenismo que se gesta en oposición al antiindigenismo de quienes promovían la ocupación de la Araucanía sin reparar en los medios a emplear.

En la misma *Revista del Pacífico*, J. C. Morales publicó en 1861 otro artículo en el que hace planteamientos muy interesantes, al menos, desde dos puntos de vista. En primer lugar, atribuye a lo que llama sociedades civilizadas una ineludible responsabilidad en la conducta del "bárbaro"; y, en segundo lugar, sugiere intervenir la sociedad indígena con benevolencia.

Morales hace especial referencia a los abusos que se cometen contra los indios a través de las compras de tierras. Sin dejar de reconocer que los mapuche son bárbaros, señala que sus conductas son una respuesta a las tropelías que se comete contra ellos.

> "Bajo estas circunstancias -escribe Morales-, ¿serán tan culpables los indios como se pretende? ¿Se han puesto por la nación alguna vez en práctica los medios de que puede disponer para reducirlos i someterlos al gobierno de la República? En las diversas épocas en que los indios se han puesto en hostilidades ¿no siempre ha habido algo de nuestra parte o más bien de algunos chilenos que los ha inducido a obrar? Considérese bien i se verá que los indios, a pesar de sus crímenes, tomando en cuenta su ignorancia i barbarie, son acreedores a que se les trate con alguna humanidad, tentando los medios de poder ofrecerles la oliva de la paz, pues debe tenerse presente que más insectos se cazan con la miel que con la hiel".[29]

Morales proponía ir dividiendo la Araucanía y ocupar así un territorio inmejorable para la agricultura, con abundantes pastos y bosques que producen excelentes maderas. Según él, esto evitaría que los malhechores se sigan cobijando allí, logrando que los indios se sientan hijos de una misma nación.

> "Así, agregaba Morales, en vez de enemigos araucanos tendremos súbditos chilenos; en vez de campos agrestes e incultos, tendremos poblaciones industriosas y una agricultura floreciente; en vez de hallarse la nación desembolsando injentes sumas para el pago de un grueso ejército, que no a ser para contener a los araucanos en sus avances, sería innecesario… Trabajemos de una vez bien, evitando en lo posible el derramamiento de sangre chilena, tengamos fe en la Providencia, que ella bendecirá i coronará nuestros esfuerzos".[30]

Morales comprendía muy bien dos cosas: que la conducta de los mapuches era el resultado de la agresión y hostigamiento que se cometían contra ellos y, algo muy importante, que la Araucanía constituía un territorio que funcionaba conforme a una serie de particularidades que le otorgaban unidad y especificidad. Sólo "desmembrando" el territorio, decía él, se podría resolver el problema de los indígenas, a quienes propone incorporar a la chilenidad por medios pacíficos, cuando las voces de otros comentaristas abogaban por excluirlos de la nación. La denuncia de los abusos que se cometían contra ellos fue acompañada, en este caso, de algunas observaciones muy interesantes sobre el territorio y una propuesta de inclusión del mapuche a la nación, más propia de la primera mitad del siglo XIX.

Sin embargo, los primeros en levantar la voz en defensa del mapuche habían sido los redactores de la *Revista Católica*, órgano oficial de la Iglesia. La *Revista Católica* publicó durante 1859 una serie de artículos encaminados a rebatir los planteamientos de *El Mercurio* y *El Ferrocarril* y a reivindicar la obra de la Iglesia. De todos los que publicó, el más importante es el que apareció en el número 588, bajo el título "Independencia de Arauco".[31]

La *Revista Católica* se oponía tenazmente al empleo de la fuerza. El ciudadano chileno, decía en sus páginas, apoyará la idea de civilizar a los araucanos, pero jamás estará de acuerdo con arrebatarles su independencia como precio de la civilización que se les ofrece. Acusó al *Mercurio*, de proclamar la civilización de la crueldad y el pillaje, amparada en una codicia que podría servir para justificar la invasión del Asia, Africa, América y Oceanía, con secuelas de sangre y campos sembrados de cadáveres.

Al leer sus páginas, decía el escritor de la *Revista*,

> "en que se pide a nuestro gobierno el EXTERMINIO de los araucanos, sin más razón que la barbarie de sus habitantes i la conveniencia de apoderarnos de su rico territorio, nuestro corazón latía indignado al presentarse a nuestra imajinación un lago de sangre de los héroes araucanos, i que anhela revolcarse en ella en nombre de la civilización, es un amargo sarcasmo en el siglo en que vivimos, es un insulto a las glorias de Chile; es el paganismo exhumado de su oscura tumba que levanta su voz fatídica negando el derecho de respirar al pobre i desgraciado salvaje que no ha inclinado todavía su altiva serviz para recibir el yugo de la civilización".[32]

Así como *El Mercurio* decía que los araucanos ofendían y ultrajaban a Chile, la *Revista Católica*, acusó de lo mismo al diario de Valparaíso.

> "Las ideas del Mercurio, decía en otra parte, sólo pueden hallar favorable acojida en almas ofuscadas por la codicia, i que han dado un triste adiós a los principios eternos de lo justo, de lo bueno, de lo honesto; sólo pueden refugiarse en los corazones fríos, sanguinarios, crueles, que palpitan de alegría cuando presencian las últimas convulsiones de una víctima".[33]

Son por eso "ofensa del buen sentido, de la dignidad humana i del honor nacional.[34] Con esto, la *Revista Católica* derrumbaba los planteamientos de *El Mercurio* con los mismos argumentos que los colaboradores del diario de Valparaíso esgrimían para impulsar la ocupación de las tierras indígenas, y, al mismo tiempo, elaboraba una lógica distinta que contrastaba con la de sus oponentes.

Según la *Revista Católica* quienes escribían en *El Mercurio* eran partidarios de la ocupación de la Araucanía por el interés que tenían en sus tierras. Su antiindigenismo se apoyaba en un argumento que plantearon reiteradamente: el territorio ocupado por los mapuche era chileno, pero ellos no. Los indios constituían otra nación distanciada del Chile civilizado que caminaba por la senda del progreso. Nada parecía entonces más justo que ocupar el territorio por la fuerza, sobre todo si la historia había demostrado que los medios pacíficos no daban ningún resultado.

Los redactores de la *Revista Católica*, partían de otros postulados. En primer lugar, concedían a los araucanos la propiedad de su suelo y, en segundo lugar, atribuían a quienes se autocalificaban de civilizados una enorme responsabilidad en la conducta del indígena. Desde este punto de vista, la conquista era injusta y un atentado a los principios superiores que están por sobre la conveniencia, inspirada muchas veces en la codicia.[35]

No seamos paganos, decía en sus páginas, partidarios sólo de la conveniencia con desprecio de la justicia; "no seamos socialistas ni comunistas, ni civilicemos al bárbaro comenzando por despojarle de lo que justamente tiene adquirido.[36] Civilizar por las armas es un raro modo de hacerlo, apuntaba más adelante, vituperable espectáculo de llevar la civilización en la punta de las bayonetas.

> "El hombre civilizado se presenta al salvaje con espada en mano i le dice: yo te debo hacer partícipe de los favores de la civilización; debo ilustrar tu ignorancia, i aunque no comprendas cuales son las ventajas que te vengo a proporcionar, ten entendido que una de ellas es perder la independencia de tu patria; pero, con todo, elije entre esta disyuntiva: o te civilizo, o te mato. Tal es en buenos términos la civilización a mano armada".[37]

A pesar de la claridad con que la *Revista Católica* exponía sus planteamientos, su postura proindigenista merece algunos comentarios. Desde luego, se inspiraba en la gestión de los franciscanos y capuchinos italianos contratados por el Gobierno para misionar la región. Partía por esto de una perspectiva diferente de la del empresario que se movía sólo por el interés de sus negocios. Varios de estos misioneros alcanzaron, además, notable éxito entre los mapuche, comprendieron sus costumbres y compartieron con ellos una vida que poco a poco fueron entendiendo mejor. Sin embargo, detrás de esta actitud se encerraba también la aspiración de transformar al indígena, de conducirlo a un cristianismo que lo apartara de su forma de ser. El misionero y la Iglesia defendieron al mapuche, se condolieron de su condición, pero se empeñaron en acosar su cultura, convencidos que era el único camino por el cual el indígena podría crecer humanamente. Cuando no lo logran, sienten el peso del fracaso y no fueron pocas las veces que terminaron fustigando al araucano con la misma fuerza con que lo defendían de los ataques de *El Mercurio* y *El Ferrocarril*.

Alejandro Lipschutz señaló, en una obra publicada hace algunos años, que en el siglo XIX se repitió la historia del XVI.[38] Los propios redactores de la *Revista Católica* así lo hicieron ver cuando acusaron a los antiindigenistas de querer repetir la experiencia de los primeros años de la conquista. Sin embargo, ellos mismos no andaban tan lejos. Sus propuestas recuerdan los procedimientos de los jesuitas de fines del XVI y comienzos del XVII, principalmente los del padre Luis de Valdivia, atento a los anhelos de los indios, pero siempre dispuesto a transformarlo conforme a las normas de su religión. En el fondo, se trata-

ba de un proindigenismo que muy poco tenía que ver con los indios; expresaba, más bien, el anhelo de convertir al infiel a la fe de Cristo a través de su transformación cultural. Con todo, fue una posición que provocó un acercamiento más amistoso al mundo indígena.

Ese mismo acercamiento tuvo en Concepción el periódico *La Tarántula* que circuló a partir de 1862. Los indios, señalaba en su edición del 16 de abril de ese año, no repugnan el adelantamiento de la línea fronteriza de manera pacífica, razonable y legal; lo que ellos impugnan "es la violencia, los atentados contra su propiedad y libertad, y la falta de respetabilidad que notan en los encargados de esta obra".[39] Ese mismo año, *La Tarántula* cuestionaba a Cornelio Saavedra, el militar que comandaba las tropas que el Gobierno había enviado a la frontera, a quien acusaba de ser resistido por los indígenas. Sin duda, el periódico de Concepción representaba intereses regionales que no conocía Saavedra y que lo hacían aparecer como un extraño en la zona. Los negocios con los indios no bajan de 30 000 pesos, decía *La Tarántula*, en otra edición del mismo año. De ellos se consiguen lanas, vacunos, caballares, ovejas, cueros y mil otros artículos que se extraen de sus tierras, además de los que se llevan a ellas. "En caso de rompimiento, se preguntaba el columnista del periódico, ¿adónde van a parar nuestras esperanzas? Es la ruina de la frontera." Y si el Gobierno lo sabe, ¿por qué "no evita este descalabro, enviando hombres conocedores de los indios como son los generales Cruz y Bulnes? La presencia del general Cruz en la tierra bastaría para sosegarla; los indios volarían a su encuentro: tal es el amor y respeto que tienen por él".[40]

Los indios están intranquilos, se decía en otra crónica del año 1862, y tienen razón porque en la frontera se asegura que Saavedra tiene autorización para adelantar la línea de fuertes "por la razón o la fuerza", arrebatándoles a los indios sus terrenos y sus ganados para recompensar a los servidores del gobierno. Seguir con esto, afirmaba el columnista de *La Tarántula*, significa "descargar un azote sobre Concepción y Arauco, y envolver quizás al país en una guerra".[41]

La Tarántula culpaba al Gobierno de todos los males que afectaban a la frontera. Es de esperar, señalaba a fines de 1862, que la ocupación de Angol "no sea la señal de una conflagración general en toda la Araucanía, que nos envuelva en una guerra de desolación y ruina. Si esto ocurriese será culpa del Supremo Gobierno", por imponer una guerra de rapiña que afecta no sólo a los indígenas, sino a todos los pobladores de la frontera. "Los perjuicios causados hasta ahora al comercio son incalculables y la agricultura empieza a experimentarlos a su vez".[42]

> "¿Puede el indio, se preguntaba el periódico más adelante, aceptar nuestros proyectos de colonización cuando ve que violamos la palabra que le hemos empeñado y cuando, a despecho de la lei y del buen sentido, tratamos de anular sus derechos por medio de la fuerza? Esto es lo que él impugna y lo que está dispuesto a sostener con el hierro".[43]

¿No son acaso los indios, decía el periódico a fines del 62, almas chilenas sedientas de paz y fraternidad? Diez años de inmoralidad y violencia han desarrollado la misma lepra desde Copiapó hasta Magallanes. Desde que el señor Pérez ocupa la presidencia, la actitud de los indios ha sido pacífica, numerosas embajadas han llegado hasta Santiago. Lo que defienden es un sentimiento de propiedad que se les quiere arrebatar por la rapiña de los mandatarios fronterizos y contra la barbarie vandálica de nuestras invasiones.[44]

"Lo que ocurre en la frontera no es obra de progreso y justicia; es un crimen nefando de lesa civilización que cometemos contra nosotros mismos".[45]

Aunque *La Tarántula* defendía más bien intereses regionales, representando una corriente de opinión que miraba con reserva lo que hacían las autoridades de Santiago, abordó la situación de los mapuche en términos más justos, poniendo al descubierto los abusos que se cometían contra ellos. Tuvieron, pues, sus redactores una sensibilidad distinta a la de muchos personeros que escribían desde la capital.

3. El debate parlamentario de 1864 y 1868

El debate sobre la Araucanía y los mapuche se prolongó durante toda la década siguiente, cobrando particular intensidad en la Cámara de Diputados en 1864 y en 1868, cuando ya prácticamente se había iniciado la invasión de la Araucanía.

El debate del 64 se produjo al discutirse en el Parlamento la expropiación de tierras indígenas para favorecer la ocupación del territorio. Vicuña Mackenna, diputado entonces por la Ligua, era un abierto partidario de ocupar cuanto antes la región. Ese año propuso un medio al menos original para los demás diputados. Según él, se debía proceder aquí como se procedió en Rusia "en la reducción y civilización de las hordas que poblaban su territorio", conformando un ejército de indígenas leales al Gobierno que sirviesen de antemural a la barbarie y aseguraran tranquilidad a los pobladores de la frontera.[46] Firme partidario de las propuestas de ocupación militar de Cornelio Saavedra, miembro también de la Cámara en representación por Linares, Vicuña Mackenna quería concluir cuanto antes esta situación. El vicepresidente la Cámara, don Domingo Santa María, pensaba, sin embargo, que el asunto era más delicado, pues no se trataba simplemente de comprar tierras a los mapuches, sino de evitar abusos que tanto molestaban a los indígenas y que tanta intranquilidad provocaban en la frontera, sobre todo por la presencia de numerosos "chilenos" que se metían en sus tierras a robar todo lo que el indio tenía.[47]

El año 68, la Cámara fue escenario de un nuevo debate, esta vez a propósito del respaldo que el Gobierno solicitó al Congreso para continuar con la política de ocupación de las tierras indígenas. De nuevo Vicuña Mackenna volvió a insistir en sus puntos de vista, siendo rebatido por los diputados Manuel Antonio Matta, Ángel Custodio Gallo, José Victorino Lastarria y J. Arteaga Alemparte.

Benjamín Vicuña Mackenna encabezó la corriente que promovía la inmigración europea y el sometimiento del indígena por la fuerza. Para él, el mapuche no tenía ninguna posibilidad de superar el estado de barbarie que le atribuía y haciendo uso de los mismos argumentos que habían expuesto *El Mercurio* y *El Ferrocarril* en los años 50, se podría decir que fue el más fiel exponente del antiindigenismo del siglo XIX en Chile.

En un discurso que pronunció en 1868, Vicuña Mackenna decía que la historia había demostrado que el indio

> "no era sino un bruto indomable, enemigo de la civilización, porque sólo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituyen la vida salvaje".[48]

Es, pues, agregaba Vicuña Mackenna, asunto de honra y dignidad dar pronta solución a este problema, colocando a todo nuestro territorio, incluida la Araucanía, en la ruta del progreso. Mientras Chile crece, decía Vicuña Mackenna, la Araucanía empequeñece en territorio y población, como expresión del "asombroso decaimiento de la raza araucana".[49]

Basta ya de timideces, decía más adelante, aquí hay que llamar las cosas por su nombre y la única palabra que cabe es **conquista.**[50] Y rebatiendo los argumentos de los diputados que se oponían al empleo de la fuerza, afirmaba que con sujetos tan pérfidos, traidores y amigos del fraude y la rapiña no se podía concertar pactos.[51] El rostro aplastado, signo de la barbarie y ferocidad del auca, concluyó Vicuña Mackenna, denuncia la verdadera capacidad de una raza que no forma parte del pueblo chileno.[52] Públicamente y en el Congreso Nacional, un diputado, historiador por añadidura, se desprendía de uno de los troncos de los cuales provenía la nación. Era obvio que él no tenía ningún interés en identificarse con aquellas raíces. Y para ello fabricó una imagen del mapuche como un "otro" enteramente diferente al chileno. Esa imagen respondía, por cierto, a su propia imaginación. El indio real seguía siendo ignorado; en su lugar aparecía un indio virtual que justificaba los planes políticos de quien la había fabricado.[53]

Tres años antes, el propio Vicuña Mackenna había expresado su simpatía por la inmigración europea. Esta, decía en 1865, resuelve varios problemas a la vez: el de la unidad territorial, el de la soberanía nacional, el de la falta de tecnología y organización y, por supuesto, el de la ocupación de Arauco.[54]

Con él, el antiindigenismo y el convencimiento que los blancos formaban una raza superior clavaban sus banderas en el Parlamento nacional. Desde allí se extendía a otros sectores que mantenían viva la postura que defendieron en la década anterior *El Mercurio* y *El Ferrocarril*.

Lo nuestro, decía un escritor de esos días, "es la civilización en campaña en los áridos desiertos del capricho i la ignorancia, para fecundizar i arrojar sobre su suelo abundantes semillas de conocimiento i cultura". Esto no es una guerra, es una especie de cruzada contra la barbaridad encarnada en el indígena.[55] El indio es un loco, concluía otro comentarista desde Concepción, un loco que por la pena o el castigo se hace cuerdo.[56] Como se puede ver, se trataba de la misma postura antiindigenista de los años cincuenta, que con tanta vehemencia defendió ahora Benjamín Vicuña Mackenna en el Congreso Nacional.

Sin embargo, en la propia Cámara este discurso fue impugnado por algunos diputados que coincidieron con la postura proindigenista que ya antes habían expresado Altamirano, Aquinas Ried, Morales y la *Revista Católica*. Siguieron siendo, en todo caso, voces de minoría que no lograron sensibilizar a sectores más amplios. Ya hemos dicho que fue expuesta por los diputados Matta, Lastarria, Gallo y Arteaga.

Lo que me alarma, decía el primero en 1868, es la negación de justicia que envuelve la ocupación de las tierras indígenas. Un plan de esta naturaleza no "traerá otro resultado que el exterminio o la fuga de los araucanos; porque persiguiéndolos por todas partes no

tendrán más que perecer víctimas de la superioridad de nuestras armas i número". Entonces, los bárbaros no serán ellos, seremos nosotros.[57]

Arteaga Alemparte rechazó también los planes del Gobierno y levantó su voz en defensa del indígena. El objeto del proyecto gubernamental, decía en la Cámara, es hacer sentir a los araucanos el peso y el poder de nuestras armas, acuchillarlos sin tregua, incendiar sus chozas, destruir y asolar sus campos, propagar la civilización con los medios de la barbarie.[58] Contra los criminales araucanos debe procederse como contra todo criminal, pero nunca debe lanzarse un anatema contra una raza entera, y esto es lo que se ha hecho con los indígenas de Arauco, concluía el diputado.[59]

Sin embargo, Vicuña Mackenna se mantuvo inalterable. La sorna con que respondió a sus detractores y las risotadas que el secretario de la Cámara registró a propósito de sus intervenciones, sólo acallaban un discurso que muchos diputados, convencidos de la superioridad de la raza "blanca europea", a la cual creían pertenecer, no querían escuchar.

Dos años más tarde del debate parlamentario del 68, el diputado José Manuel Balmaceda se seguía oponiendo a las operaciones bélicas en la frontera. Para él se trataba de una "guerra desmoralizadora" que posponía una política de colonización "que llevaría a aquel territorio la industria, el comercio y todo lo que puede constituir la riqueza particular de la provincia de Arauco y la riqueza general de la República".[60] Sin embargo, la Cámara de Diputados no fue el único lugar en el cual se escucharon posturas proindigenistas en los años 60. En Los Ángeles, Pedro Ruiz Aldea reconoció que la ambición por ocupar las tierras de los indios nos hacía ser injustos con ellos. Los juzgamos más por el interés que por lo que son, decía en 1868, e invitaba a estudiar sus costumbres para mejorar las relaciones con ellos. Aunque no abandonaba el afán de dominarlos, al menos rechazaba el empleo de la fuerza y denunciaba los intereses que se ocultaban detrás de las opiniones de quienes los calificaban con tanta aspereza.[61] Pocos años antes, en 1864, otro hombre de la zona había percibido con toda claridad lo que estaba ocurriendo. Atrás, decía entonces en un periódico de Concepción, han quedado los tiempos en que la Corona miraba a los araucanos como súbditos y no como una raza bárbara, estúpida e incapaz de mejorar. Los araucanos, concluía más adelante, son tratados como un rebaño de animales.[62]

4. El juicio de los historiadores

La historiografía del siglo XIX contribuyó, en no poca medida, a ratificar la imagen tan negativa que se formó la intelectualidad, la clase política y la elite chilena del mapuche en la segunda mitad del siglo pasado. Los cuatro grandes historiadores de la época (Benjamín Vicuña Mackenna, Miguel Luis Amunátegui, Diego Barros Arana y Crescente Errázuriz), emitieron juicios lapidarios acerca del indígena. Con la sola excepción de José Toribio Medina, quien en 1882 publicó *Los Aborígenes de Chile*, en uno de los primeros intentos por estudiar científicamente a los pueblos indígenas, los demás historiadores del XIX se olvidaron de ellos o simplemente los excluyeron de la historia.[63]

De partida, Vicuña Mackenna, tal vez el más influyente de los cuatro en la opinión pública, no dejó de recurrir a la historia para demostrar que el mapuche era un bárbaro de barbaridad incorregible sobre el cual se podía actuar sin contemplaciones. Su primer discurso sobre la Pacificación de Arauco pronunciado en la sesión del 9 de agosto de 1868 de

la Cámara de Diputados fue una verdadera clase de historia que pasó revista a la guerra de Arauco desde el siglo XVI hasta la Memoria del general Luis de la Cruz, destinada a convencer al resto de la Cámara de la absoluta necesidad de respaldar las acciones militares que el Gobierno proponía para doblegar a los mapuche.[64] La historia aconsejaba actuar de esa manera, no hacerlo era olvidar las lecciones de un pasado que tarde o temprano demostrarían la certeza de sus juicios.

Por lo demás, Vicuña Mackenna estaba convencido que el indio había desaparecido en Chile. Una de las grandes virtudes del país, decía en una conferencia que pronunció en Nueva York en 1866, era no tener indios. Los españoles se mezclaron con ellos "de tal manera que encontrar hoi día en Chile un indio o un negro es una cosa poco menos que imposible". A esto se debe, agregaba más adelante,

> "que aunque seamos sólo dos millones de almas, representamos una población casi tan grande como la de Méjico, que tiene seis millones de indios, enteramente inútiles para la civilización, i por consiguiente, más inclinados a combatirla que a aceptarla".[65]

Por eso, en el resto de sus obras Vicuña Mackenna se olvida del indígena. En su *Historia de Santiago*, por ejemplo, no encontramos sino españoles que con esfuerzo y tenacidad echan las bases de nuestra sociedad. Lo mismo ocurre en su *Historia de Valparaíso.* Hasta en la propia *Guerra a Muerte*, Vicuña Mackenna se olvida del indígena. Al pasar revista en la introducción a los protagonistas de los hechos no hay, por cierto, una sola referencia al pueblo mapuche, a pesar de su intensa participación en la lucha.[66] La misma exclusión se aprecia en Miguel Luis Amunátegui, otro de nuestros grandes historiadores del XIX.

En el *Descubrimiento y la Conquista de Chile*, Amunátegui muestra el siglo XVI como una de las épocas más notable de la historia por las posibilidades que abrió al europeo para desplegar toda su creatividad. Lo que tuvo de grandioso el descubrimiento, dice Amunátegui, "fue la lucha de los conquistadores con la naturaleza gigantesca del nuevo mundo". Más importante que la resistencia indígena, fue la de la tierra americana, inculta y salvaje, que no frenó, en todo caso, al español, porque nadie puso traba a su libertad.[67] Aunque habla de indios agredidos y rechaza la idea de la existencia de razas inferiores, Amunátegui empieza sigilosamente a desperfilar la convicción tan arraigada en nuestra sociedad de una heroica resistencia indígena. Describe a Lautaro con admiración, pero no deja de asociarlo a los pueblos primitivos que sólo pueden progresar si se les educa y transforma. Los indios, señala en otra parte, no sirven para gobernar, porque son ignorantes e indolentes.[68] A la larga, Amunátegui escribe una historia sin indios y con españoles que más que luchar contra ellos debieron sobreponerse a la naturaleza americana.

De nuevo los indígenas están casi ausentes en dos de sus obras clásicas: *Los Precursores de la Independencia de Chile* y *La Crónica de 1810.* En la primera incluye un capítulo sobre la participación de los indios en la revolución, en el cual reconoce que el ejemplo de los araucanos prestó a los patriotas el más eficaz de los auxilios, pero no porque hayan sido los únicos en resistir al invasor, sino porque contaron con un poeta como Ercilla que los inmortalizó.[69]

> "La lucha de los araucanos contra sus invasores, escribe Amunátegui, era en la realidad la de la barbarie contra la civilización. A la verdad, poco importaba a los descendientes de Caupolicán i Lautaro que se tratara de someterlos en nombre del rei, o de la república. Por eso no debe extrañarse que en la lucha de la metrópoli i de la colonia, las simpatías estuvieran por el soberano que de cuando en cuando les hacía regalar casacas vistosas i gorras galoneadas".[70]

La revolución de 1810, agrega en *La crónica de 1810*, fue una pura diferencia entre españoles. No ignoro, agrega, Amunátegui,

> "que los autores americanos de himnos i de proclamas invocaban durante la reyerta las sombras de Montezuma, de Guatimozin, de Atahualpa, de Caupolicán i de Lautaro, se ostentaban como sus vengadores, i maldecían a sus verdugos; pero, aquella era pura ilusión retórica que les hacía desconocer estrañamente la verdad de las cosas".[71]

La raza indígena contribuyó sólo secundariamente a la realización de la Independencia, el episodio más grandioso e importante de la historia hispanoamericana del siglo XIX, concluye Amunátegui.[72]

Colocar al indio fuera de la historia era una forma elegante de probar que nada le debíamos. En su libro sobre la dictadura de O'Higgins se aprecia lo mismo. Los mapuche aparecen sólo de vez en cuando, asociados a la idea de un bárbaro que se une a Benavides o a los realistas para resistir a los próceres de la Independencia.[73] A la larga, Amunátegui presenta una historia de Chile sin indios, como si el país no los tuviese ni los hubiese tenido.

Diego Barros Arana describió al indígena como un individuo bárbaro, holgazán, salvaje e incapaz de explotar óptimamente las tierras que ocupaba.[74] Como toda sociedad sin estado, estaba condenado a desaparecer o tener que vivir en la barbarie. Carecía de la idea de propiedad privada, lo que impedía el progreso industrial y el aumento de la población. Por todas estas razones estos salvajes llevaban una vida de privaciones y miserias en un suelo que habría recompensado con creces a un pueblo más industrioso. Su propia sociabilidad no se podía desarrollar, por eso eran reservados y sombríos y casi desconocían la conversación franca y familiar del hogar. Su única virtud era la destreza en la guerra, su estoicismo frente al dolor, aunque esto, agrega inmediatamente, no prueba que hayan logrado un notable desarrollo de sus facultades intelectuales. Su oratoria y facilidad de palabra fueron presentadas como una manía que no pasaba de ser una costumbre chocante y bárbara.[75]

¿Por qué esta actitud de nuestros historiadores hacia el mapuche? La clave parece estar en Crescente Errázuriz. Aunque vinculado a la Iglesia y a una postura un poco distinta a la de nuestros liberales del XIX, Errázuriz comparte con ellos la exclusión del indígena de nuestra historia.

Crescente Errázuriz prácticamente escribió una historia general del siglo XVI en la cual casi sus únicos protagonistas son los españoles. En la mayoría de sus obras sólo muy de tarde en tarde aparecen los mapuche, y si lo hacen es para testimoniar episodios que no gravitaron en nuestro pasado. En sus *Seis años de la Historia de Chile (23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605*), con la que cierra sus estudios sobre el XVI, emite juicios que no ocultan las razones de su proceder. Los indios son presentados como los destructores de la civilización, habiendo estado después de Curalaba a punto "de reducir a cenizas cuanto se

había trabajado por colonizar i civilizar el reino". Los tiempos que vinieron después "pueden llamarse años de llanto i luto para Chile".[76] Y aunque el araucano es un "digno émulo del conquistador en lo valiente", en lo cruel lo supera. Las glorias de los españoles, agrega de inmediato, "**son las nuestras, ya que de ellos descendemos**".[77]

Somos los chilenos, descendientes de españoles y no de indios. Y para no dejar dudas, en la nota 9 de la página 3, del tomo I de sus *Seis años*, Errázuriz precisa:

> "Siguiendo la manera de hablar entonces usada, que facilita mucho la narración, llamamos españoles no sólo a los que por su oríjen lo eran, sino también a los criollos descendientes de los conquistadores. En contraposición a los indios, llevaban en toda América el nombre de españoles los hijos de la raza latina que obedecían al rei de España, i hasta hoy somos conocidos con esta designación entre los indios cuantos descendemos de conquistadores o colonos".[78]

Los indios eran, por tanto, diferentes a los chilenos, formaban otra raza y podían, pues, denominarse enemigos, bárbaros y causantes de tanta desgracia. Por lo mismo, nuestros historiadores tienden a presentar al indio heroico como una mera creación de Ercilla o de la fantasía popular. Y aunque repitan elogios a la valentía de Caupolicán, Galvarino o Lautaro, se preocupan de inmediato de poner las cosas en su lugar. Al relatar la muerte de Lautaro, Errázuriz dice que nadie mejor que él representó los esfuerzos heroicos del pueblo araucano por defender su independencia; pero, de ahí a presumir, como lo hicieron los próceres de la Independencia, que nuestras raíces están en él hay una gran distancia. Ninguno de nuestros padres de la patria lo tiene entre sus ascendientes. Lautaro fue indio y Chile un país de españoles.[79]

Benjamín Vicuña Mackenna, Miguel Luis Amunátegui, Diego Barros Arana y Crescente Errázuriz, no sólo cultivaron la historia. Los cuatro fueron hombres influyentes en su época. Vicuña Mackenna fue diputado, senador, intendente de Santiago, pre candidato a la presidencia de la República y publicista que formó opinión en Chile. Participó también en las comisiones claves que definieron la política inmigratoria del siglo XIX. Miguel Luis Amunátegui ocupó posiciones importantes en la Universidad de Chile y su rol en la educación resulta indiscutible. Lo mismo podría decirse de Barros Arana, respecto de quien habría que agregar sus funciones como perito en los problemas de límites con Argentina y su gestión como formador de una generación de intelectuales chilenos a través del ejercicio de la docencia. Por último, Crescente Errázuriz llegó a ser arzobispo de Santiago en momentos en que la Iglesia tenía un peso muy importante en la sociedad chilena. Cuanto ellos dijeron del indígena no pasó inadvertido. Fieles a las corrientes de la época, contribuyeron, sin duda a profundizar la brecha que se produjo entre lo que nuestros grupos dirigentes querían para el país y nuestras raíces ancestrales. El indio ausente de la historia, estigmatizado como un bárbaro que se opone al progreso y excluido de la nación, fue también fruto de la historia que cultivaron nuestros historiadores en el siglo XIX.

5. La voz de los indígenas

No quisiéramos terminar este capítulo sin recoger la voz de los mapuche. No es tarea fácil, pues ha llegado hasta nosotros distorsionada por las interferencias de quienes la recogieron y por nuestra propia incapacidad para comprenderla cabalmente. Permite, sin embargo, mirar las cosas con alguna equidad.

Desde que el Estado chileno dio señales de querer intervenir en la frontera los mapuche expresaron su recelo. El franciscano Victorino Palavicino, misionero en la Araucanía, señaló que los indígenas que asistieron a una Junta en Purén, en 1850, para tratar estas cosas, se reían y decían "¿qué tienen que ver los huincas con nosotros? Que se gobiernen ellos como quieran, nosotros haremos lo que nos convenga".[80]

Pocos años más tarde, el 3 de febrero de 1857, *El Mercurio* de Valparaíso informaba del ataque que habían hecho los indios de la zona de Riñigue, cerca de Valdivia, a los señores Antonio Bío y Jerónimo de Aguero, a propósito de un viaje que ambos hicieron a las riberas del lago. Con varios indios armados de garrotes, laques y cuchillos, el gulmén Millaquil les tendió una emboscada. Algo repuesto de la sorpresa, Aguero le preguntó por que los atacaba. La respuesta del gulmén fue breve y lacónica: te agredo porque "me pisas mis terrenos".[81]

En cuatro palabras Millaquil resumió el drama de un pueblo al cual Chile empezaba a acosar de una manera informal, primero, y con todo el peso de las armas un par de años después.

El acoso informal se había iniciado en la década del 50, mediante el traslado de una serie de individuos que empiezan a invadir los terrenos indígenas. Verdaderas bandas de chilenos se desplazan a la Araucanía, provocando innumerables conflictos en una zona que, desde el siglo XVII, había alcanzado una cierta tranquilidad. Los mapuche quedaron, así, expuestos a todo tipo de abusos y atropellos por parte de individuos que generalmente contaban con el apoyo de las autoridades o de las tropas alistadas en la Frontera.[82] Algunos años después, luego de la fundación de Angol, en 1862, el acoso se formalizaría mediante la acción directa del estado y el ejército chilenos. La larga resistencia araucana llegaba a su término y un nuevo capítulo se iniciaba en la historia regional, la etapa de la plena desintegración de un espacio fronterizo que había resistido por casi dos siglos.

Los indígenas se dieron cuenta de lo que estaba sucediendo. El propio *Mercurio* de Valparaíso publicó cartas de algunos caciques que permiten rescatar sus voces. Una de la más ilustrativa fue la que dirigió Mañil al presidente Manuel Montt, el 21 de septiembre de 1860, haciendo referencia al levantamiento de 1851 y a las causas que lo habían provocado. Antes de darla a conocer *El Mercurio* previno a sus lectores que se trataba de un relato en el cual, "a su bárbaro modo", los indígenas daban a conocer el asunto tal como lo entendían, sin suprimir, decía el diario, los falsos asertos en que caía Mañil, porque le daban a la carta cierto colorido.[83]

Cuando supimos de la revolución de 1851 -escribe Mañil al Presidente-, y de la guerra que te hacían, acordamos todos los mapuche aprovecharnos de la situación "para botar a todos los cristianos que nos tenían robadas todas nuestras tierras de esta banda del Bío Bío, sin matar a nadie". El intendente Saavedra "se enojó por esto y ordenó se acomo-

dasen partidas para que viniesen a robar y matar, que se llamaba el tigre González, otro Nicolás Pérez, un Salazar y otro Mansor".

Al cabo de un tiempo, continúa Mañil, se acordó la paz. De uno y otro bando se acabarían los robos y los asaltos; sin embargo, el apresamiento y ejecución de un indígena, pariente del cacique Guenchumán, encendió de nuevo los ánimos. La reacción de los indios fue duramente castigada. Varios mapuche cayeron asesinados, sus campos fueron arrasados y sus tierras y animales robados. Siempre el chileno parecía buscar un pretexto para acorralar al indígena.

> "Tu Intendente Villalón con Salbo, apunta Mañil, juntos quedaron llenos de animales, pero no se contentaron, porque tienen su barriga mui grande, porque volvieron a pasar el Bio Bio a robar otra vez con cañones y muchos aparatos para la guerra, trayendo, dicen, mil y quinientos hombres; y todo lo que hizo fue quemar casas, sembrados, hacer familias cautivas quitándoles de los pechos a sus hijos a las madres que corrían a los montes a esconderse, mandar cavar las sepulturas para robar las prendas de plata con que entierran los muertos en sus ritos los indios, y matando hasta mujeres cristianas…".[84]

Numerosos mapuches quedaron cautivos en poder de los chilenos.

> "Si este Intendente -le previene Mañil, refiriéndose a Villalón-, me engaña y vuelve a pasar el Bío Bío jente armada y no me entrega mis cautivos, yo no podré, contener a los indios y no se cual de los dos campos quedará más ensangrentado".[85]

El robo de nuestras tierras es el motivo principal de la guerra, dice Mañil, "abre tu pecho y consulta mis razones". El intendente Villalón y los hombres que andan con él, son de "cabeza muy dura y barriga que nunca se llena". Con ellos jamás habrá paz. Si el Gobierno solicita la paz, habría dicho Mañil a varios caciques al momento de su muerte, hay que concedérsela, aunque fuese a costa de grandes sacrificios; pero si quería declararles la guerra para arrebatarles sus tierras, hay que pelear hasta morir.[86]

Un año más tarde, ya muerto Mañil, un grupo de caciques volvía a escribir al Presidente, ahora don José Joaquín Pérez. De nuevo las acusaciones de robos, quemas de casas y sembrados, cautiverios de familias y todo tipo de tropelías, marcan el tono de la carta.[87]

> "Esperamos, pues, Presidente -apuntan los caciques- que cuando te convenzas de los males que nos han hecho a todos el gobierno de Monte y que durante diez años no ha puesto remedio, nos dirás lo que sea de justicia pues deben conocer que aunque nos llaman bárbaros conocemos lo que es justo, y verás que los Montistas han hecho las mismas cosas que nos desaprueban a nosotros como bárbaros".[88]

En 1859 la *Revista Católica* publicó otra carta firmada por varios caciques, dirigida a la redacción de la revista. Más allá de las quejas y denuncias de los atropellos que recibían en sus propias tierras, trasunta la sensación de derrota que invade a los caciques. Con la razón o sin ella, los indios han de sucumbir, decían en una parte de la carta. ¿En qué molestamos al no estar a la altura de los blancos? El chamal no estorba a nadie, nuestra agricultura está atrasada porque no hay medios de exportación, vivimos dispersos porque es más cómodo para cuidar nuestros sembradíos, nuestras casas son buenas y apropiadas, tene-

mos ejército pero no marina, por falta de fondeaderos, no asaltamos a los huincas, somos hospitalarios y tenemos nuestros propios códigos. A cambio, agregan los caciques, tenemos que soportar todo tipo de robos y ultrajes. Es vergonzoso, terminan diciendo, que Chile esté codiciando nuestros terrenos y que cruce los mares con el fin de reclutar a los enemigos de nuestros abuelos para apropiarse de nuestras tierras.[89]

Horacio Lara recogió las palabras con las que otro cacique enfrentó a Cornelio Saavedra, cuando el ejército avanzaba hacia el sur. Son palabras simples, pero de un profundo contenido:

> "Mira, coronel. ¿No ves este caudaloso río, estos dilatados bosques, estos tranquilos campos? Pues bien. Ellos nunca han visto soldados en estos lugares, nuestros ranchos se han envejecido muchas veces y los hemos vuelto a levantar; nuestros bancos el curso de los años los ha apolillado y hemos trabajado otros nuevos y tampoco vieron soldados: nuestros abuelos tampoco lo permitirían jamás. Ahora ¿Cómo queréis que nosotros lo permitamos? ¡No! ¡No! Vete coronel, con tus soldados; no nos humilles por más tiempo pisando con ellos nuestro suelo".[90]

No todos pudieron decir lo mismo al coronel. Según una crónica de *El Mercurio*, cuando Saavedra se disponía a repoblar Angol los indígenas que lo vieron pasar le hablaron intuyendo su destino. "Ya tienes tu gente aquí y nosotros, ¿qué podemos hacer? Quédate con ella y trabaja no más", le habría dicho uno de los caciques.[91] Las mujeres reaccionaron con las mismas muestras de pesar. Según un cronista de la época,

> "Era verdaderamente penoso presenciar los llantos y esclamaciones de dolor de las mujeres araucanas al ver que se instalaban nuestros soldados en sus posesiones de donde huían despavoridas a los bosques".[92]

Años más tarde, en 1867, los caciques volvieron a enfrentar al coronel Saavedra para reclamarle, esta vez, por los engaños de que eran víctimas. El día 19 de noviembre de 1867, en un parlamento celebrado en Malleco, Saavedra enrostró a varios caciques su conducta con el Gobierno, diciéndoles:

> "¿No saben UU. que la sangre que corre por sus venas corre también por las nuestras y que todos son chilenos? La perversa conducta que han observado enojó mucho al gobierno y dispuso que se les castigase con todo rigor; mas, después se le quitó el enojo y me dijo estas palabras: 'anda y ve a esos locos, ofréceles la paz y perdónalos; si aceptan bueno; en ese caso diles que me permitan poner mis guardias en la ribera del Malleco para cortar el paso a los ladrones y evitar por este medio tantos males como hasta el presente se lamentan; házles entender que el terreno que mis guardias van a ocupar de ningún modo será para llevármelo, que siempre será de ellos; pero si quieren venderlo lo compro, o que me presten o arrienden. Si no aceptan estas propuestas de paz, no les hagas caso y ocupa los caminos, pues estos son del público y si te molestan, hazles sangrienta guerra'".[93]

El primero en contestar fue el cacique Quilahuequi, quien prefirió ceder la palabra a Nahueltripai, dueño de las tierras de Malleco. Y Nahueltripai replicó:

> "Se nos ha reunido para tratar la paz, dijo el cacique, y ahora nos salen con que prestemos tierras para colocar soldados: ¡esto es imposible! Un caballo, una yunta de bueyes, una vaca pueden prestarse; pero tierras no. No hace mucho tiempo fuimos a Santiago algunos caciques, hablamos con el presidente y nos prometió que viviríamos tranquilos en nuestras posesiones bajo su protección".
>
> "¡El Gobierno nos ha engañado! Si tanto nos oprimen ¿en donde pastarán nuestros ganados? ¿Dónde criaremos a nuestros hijos? Iremos otra vez a Santiago y el presidente nos cumplirá su palabra".[94]

La crónica de *La Tarántula* informa que en este punto Saavedra replicó a los caciques diciéndoles que un viaje a Santiago sería inútil, que él traía órdenes del Gobierno y las haría cumplir, aunque eso significara "hacerlos pedazos". Quilahuequi, respondió entonces con calma:

> "Señor, el Gobierno cuando manda reunir soldados lo hace con ligereza; pero entre nosotros no es así, necesitamos más tiempo y creo que el Gobierno o un jefe como vos son tan violentos porque deben tener el corazón grande y sólido como una piedra. Yo he venido a tratar de la paz y no a ceder tierras".[95]

Otro militar de la época señala que al final Quilahuequi terminó resignándose, suplicándole a Cornelio Saavedra que evitara los abusos. Luis de la Cuadra escribe que el cacique habló a Saavedra con voz temblorosa y acento triste, diciéndole

> "Bueno, señor, haga los pueblos, pero que no me quiten mis animales, ni mis tierras; siempre nos llaman a parlamento, nos prometen respetar nuestras vacas, nuestros caballos i nuestras tierras i después nos persiguen para quitarnos lo poco que tenemos. Ya estamos cansados de sufrir".[96]

La voz de los indígenas ponía las cosas en su lugar o, al menos, en un punto de mayor equilibrio. En buenas cuentas, el Chile acosado y ultrajado que los redactores de *El Mercurio* y *El Ferrocarril* asociaban al Chile Central, era el mismo que acosaba y ultrajaba a los indígenas de la Araucanía. Y las autoridades de Santiago lo sabían.

> "…ya no nos es posible soportar más tiempo la cruel tiranía que sobre nosotros pesa, escribía un cacique al presidente Federico Errázuriz Echaurren en 1896. Las autoridades en representación del estado cooperan en el despojo que nos hacen los especuladores de tierras i animales en la frontera, obligándonos a abandonar lo que tanto amamos i en que hemos vivido con nuestros padres, en la que sus restos descansan, con la que hemos alimentado a nuestros hijos i regado con nuestra sangre".
>
> "Todos nosotros, continuaba el cacique, nos dedicamos al cultivo de la tierra y a la crianza de animales contribuyendo así más que los extranjeros que hoi nos sustituyen, al bienestar del pueblo de Chile, pero ya no es posible hacer esto porque se nos ha despojado con injusticia de nuestros elementos… A nosotros se nos martiriza y trata de exterminar de todos modos. Los policías rurales nos vejan i quitan nuestros caballos i se nos hace responsable de cualquier robo que en la frontera se efectúe; se nos arrastra a la cárcel i allí se nos maltrata cruelmente i tenemos que sufrir el hambre i morir de pena i estagnación".[97]

Sin embargo, las cosas en Santiago no se veían así y los caciques lo sabían. Por eso sus palabras denotan los primeros síntomas de la derrota. Se podría decir que los mapuche presentían su destino. Años más tarde, cuando casi todo estaba perdido, sus voces expresaron el dolor que se anidaba en sus corazones. A comienzos del XX, Mangin escuchaba en silencio a sus aliados: los chilenos, les decía, son pobres y te robarán tus tierras. Kilapán los aborrecía: quieren hacer pueblos "para acorralarnos como vacas", eso quieren, decía a quien lo quería escuchar.[98] El testimonio de Pedro Kayupi, cacique de Collinco, reitera la misma sensación.

> "El recuerdo de los nombres i hechos de nuestros antepasados -decía en 1902- se ha perdido en la memoria de los hombres de la reducción, pero sabemos que siempre vivieron en estos lugares. Son terrenos de lomas feraces, con abundante pasto de primavera, vegas de verano i bosques".
>
> "Nuestros mayores tenían donde recoger muchos frutos silvestres, donde criar sus animales i hacer las pequeñas siembras que antes se usaban".
>
> "Como está Collico tan cerca del mar, viajaban a la costa a buscar pescado para secar, luche, cochayuyo i conchas para varios usos".
>
> …..
>
> "Yo tomé parte en el levantamiento de 1881, cuando se sublevaron todas las reducciones, desde Llaima hasta Bajo Imperial i desde Cholchol hasta Toltén por la fundación de los pueblos".
>
> "Teníamos razón en sublevarnos, porque se nos iba a quitar nuestros terrenos".
>
> "Así ha sucedido. Yo apenas tengo donde vivir. Inútilmente he reclamado".[99]

Nuestros mayores disponían de terrenos sobrantes para criar wekes, vacas y ovejas, reclamaba otro mapuche. Después nos remataron las tierras y nos dejaron apretados en tan pocas hectáreas hasta que tuvimos hacernos sembradores. El Gobierno nada hace por nosotros, nos vamos concluyendo.[100] Era la muerte presentida por indígenas que querían seguir viviendo.

Pascual Coña vivió y relató los sucesos de aquellos años. Desde que se produjo la ocupación de la Araucanía su vida se convirtió en una tragedia. Primero fue el incendio de su ruca; después, el abandono de su mujer; por último, los pleitos y abusos de los medieros que llegaron a instalarse en sus tierras. "Ojalá pudiera morir ahora, para no ver nada más de toda esta miseria", decía a un capuchino que registró su vida. "¿Qué he hecho yo, pobre hombre, para tener que sufrir tanto?.. ¡Si pudiera morir, que bueno sería!".[101]

El epílogo de Pascual Coña fue el epílogo de un pueblo que no pudo sobrevivir a un discurso y una acción antiindigenista que con tanta fuerza se expresó en el país. Fue el fin de una historia que el proindigenismo no pudo torcer. Durante el siglo XIX sus voces se diluyeron o fueron acalladas. En el siglo XX brotarían de nuevo. La derrota que a veces creemos percibir en sus voces y que desde la historia sancionamos como un hecho, se diluyó en el futuro. Aquí están todavía, luchando por sobrevivir frente a una sociedad mayor que

busca por todos los medios integrarlos y hacerlos desaparecer. En Chile -y seguramente en América Latina-, varias veces hemos cometido los mismos errores.

Notas

1 Aunque una primera versión de este trabajo se publicó con el título de «Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX» en el libro ***La reindianización de América, siglo XIX***, Leticia Reina (Coordinadora), Editorial Siglo XXI, México, 1997, pp. 137-157, los nuevos antecedentes que se aportan fueron recogidos en el marco del Proyecto de Investigación «La voz indígena en textos no indígenas» financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de la Frontera y dirigido por el autor.

2 La información de *El Diario Austral* corresponde a una publicación del 16 de enero de 1999 y las declaraciones del diputado a una entrevista hecha a Francisco Huenchumilla publicada en el mismo diario en su edición del 18 de enero del mismo año. Desde entonces, hasta el momento mismo de redactarse la versión final de este artículo (noviembre de 2000) la prensa local y nacional ha seguido informando de las movilizaciones mapuche y de las gestiones del gobierno por llegar a algunos acuerdos con las comunidades y sus dirigentes, sin lograr todavía una solución definitiva.

3 Para sintetizar una idea ya conocida, valdría la pena recordar una similitud que se hace en la Primera Carta Pehuenche (1819) entre la lucha por la Independencia y la resistencia indígena del siglo XVI. Véase *Cartas Pehuenches*, Primera Carta, 14.1.1819. En Colección de Antiguos Periódicos Chilenos (en adelante CAPCh), Tomo XIII, pp. 3-8. De todas maneras, convendría señalar que muy tempranamente los próceres de la independencia recomendaron emplear la fuerza para sujetar al mapuche. Por lo menos, así pensaba O'Higgins en 1819. Véase Vicuña Mackenna, 1972: 33. Sobre este mismo punto Bernard Lavalle escribió un interesante artículo. Véase Lavalle, 1994.

4 En un libro reciente Todorov, citando a Renan, sostiene que los positivistas del siglo XIX se propusieron tres metas: poner en marcha una institución terrenal que reemplazara al infierno, poner a punto la teoría de la raza superior y elaborar un arma capaz de destruir a cualquier adversario (Todorov, 1993: 14). Estas tres metas estuvieron presentes en nuestra intelectualidad: el infierno puede ser homologable a la barbarie, la idea de una raza superior (la blanca) fue claramente admitida por casi todos nuestros pensadores del XIX y el arma para derrotar al adversario fue el progreso incontenible que señalaba el rumbo de la humanidad.

5 «Comunicado de Arauco», 30 de enero de 1856. A lo largo de este libro hemos hecho y haremos continuas referencias a las opiniones vertidas a través de *El Mercurio* de Valparaíso. En estricto rigor este diario de Valparaíso sólo recogió las opiniones que transcribimos, sin asumirlas como propias. Varias de las crónicas que reproduciremos eran, incluso, notas que enviaban colaboradores de la propia Frontera. Para hacer aún más justicia con el diario de Valparaíso, habría que decir que *El Mercurio* también publicó comentarios más favorables a los mapuche y más severos para juzgar las propuestas de los partidarios de la ocupación por la fuerza.

6 «La Campaña de Arauco». *El Mercurio* de Valparaíso, 27 de agosto de 1859. Leiva señala que las aprensiones de algunos hombres de la época se vieron acentuadas por la presencia del aventurero francés Orelie Antoine, que se autoproclamó rey de la Araucanía. Leiva, 1984.

7 Memoria que el juez letrado interino de la provincia de Arauco, Salvador Cabrera, presenta al Señor Ministro de Estado, 1856. Publicada en *El Mercurio*, 16 de enero de 1857.

8 «Valdivia. Correspondencia de El Mercurio. Una cuestión de primera importancia», 5 de julio de 1859.

9 «Los Araucanos», 14 de mayo de 1859.

10 «La Conquista de Arauco», 24 de mayo de 1859.

11 «La civilización y la barbarie», 25 de junio de 1859. Las negritas son nuestras. Es evidente que este artículo se inspiró en el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, ampliamente conocido en Chile. Conviene recordar que Sarmiento inició la publicación de su obra en el diario *El Progreso* de Santiago, en 1845.

12 "Valdivia. Correspondencia de El Mercurio. Memoria sobre las necesidades de más urjente remedio i medidas que convienen a la provincia de Valdivia», 30 de octubre de 1856.

13 «Los Araucanos», 7 de junio de 1859.

14 «Concepción. Correspondencia de El Mercurio», 15 de diciembre de 1859.
15 *El Mercurio*, 1 de noviembre de 1860.
16 «La Conquista de Arauco», 12 de febrero de 1856.
17 «Valdivia. Ejército permanente». *El Mercurio*, 26 de marzo de 1857.
18 «Los Araucanos». *El Mercurio*, 10 de mayo de 1859.
19 «Los Araucanos», 29 de julio de 1860.
20 «Observaciones a los escritos de Mr. Courcelle Senuil». *El Ferrocarril*, 20 de enero de 1858.
21 Como se sabe estos planteamientos se sostenían en las ideas que A. de Gobineau expuso en su *Essai sur la inégalité des races humaines*, publicado en París entre 1853 y 1855. Gobineau estaba convencido que la raza blanca, la aria de preferencia, era superior y que el mestizaje empeoraba a las razas. Por eso creía que América del Sur estaba corrompida y que su decadencia no tenía remedio. Sobre este punto véase el libro de Martínez Blanco, 1988.
22 «Valdivia Correspondencia del Mercurio. Los Araucanos», 5 de julio de 1859. Las negritas son nuestras. La admiración por el europeo se expresó en casi todos los países americanos en el siglo pasado. En Argentina, Esteban Echeverría colocaba la inteligencia europea en el nivel más alto que podía alcanzar la humanidad y Juan Bautista Alberdi, asociaba el progreso a todo lo que venía desde Europa (véase de E. Echeverría, 1915 y de Alberdi, 1914). En el Perú, el ministro del interior Juan Manuel del Mar, señalaba en 1849 que esa superioridad era la que se debía tener en cuenta para estimular la inmigración europea (García Jordán, 1985). Sobre esto mismo aporta más antecedentes Quijada, 1994: 365-382. González, 1980, sostiene que en el curso del siglo XIX los grupos dirigentes perdieron en América la confianza que tuvieron luego de la Independencia en lograr el progreso por nosotros mismos. Entonces no quedó más alternativa que mirar hacia Europa y tratar de imitar lo que allá se veía. Este es el pensamiento de fondo que está detrás de la «ideología de la ocupación» y del antiindigenismo que aquí estamos abordando.
23 Citado por Pinedo, 1987: 68. Aunque Pérez Rosales transmite una idea plenamente aceptada en Chile durante el siglo XIX, no deja de ser interesante señalar que a comienzos del mismo algunas miradas se dirigieron hacia el oriente. El autor de un artículo publicado en las *Cartas Pehuenches* en 1819, señalaba que en Chile debíamos mirar hacia aquellas naciones que alcanzaron grandeza, es decir, hacia los Incas y la China. Aunque no queremos ser indios ni chinos, agregaba, podríamos adoptar costumbres de ellos (Séptima Carta, CAPCh, Tomo XIII, p. 46).
24 Usamos el término «proindigenismo» para referirnos a aquellas posturas que valorizaron al mundo indígena o lo miraron con simpatía. Fueron sus primeros defensores o protectores, en medio de un ambiente de odiosidad hacia el indio. Sobre el tema puede consultarse el libro de Saintoul, 1988; el artículo Morin, 1982; el conjunto de trabajos publicados por Trujillo, 1993 y el capítulo X del libro de Lienhard, 1990.
25 La Memoria de Altamirano fue publicada en el tomo XVI de los *Anales de la Universidad de Chile*, pp. 774-788.
26 «La Conquista de Arauco», en *Revista del Pacífico*, tomo II, 1860, p. 8.
27 *Ibídem*: 257.
28 «La Conquista de Arauco». *El Mercurio*, 26 de marzo de 1860. Aquinas Ried sostuvo que el lema «por la razón o la fuerza» que aparece en nuestras monedas junto al emblema nacional, bien podía ser la divisa del salteador, si no hubiera ido acompañado de un símbolo que mostrara a los chilenos rompiendo las cadenas que había impuesto España.
29 Morales, J.C. «Indicaciones sobre la reducción de indígenas y colonización de la Araucanía», en *Revista del Pacífico*, Imprenta de El Mercurio, tomo IV: 412. Las cursivas son de Morales.
30 *Ibídem*: 417.
31 Santiago, 4 de junio de 1859, pp. 89-92.
32 *Ibídem*: 90. Las mayúsculas están en el texto original.
33 *Ibídem*: 91.
34 *Ibídem*: 92.
35 «Los Araucanos, II». *Revista Católica*, Nº 590, 18 de junio de 1859.
36 La *Revista Católica*, Nº 588.
37 *Ibídem.*

38 Lipschutz 1956.
39 *La Tarántula*, Nº 4, 16 de abril de 1862.
40 *La Tarántula*, Nº 54, 11 de octubre de 1862.
41 *La Tarántula*, Nº 53, 8 de octubre de 1862. En este número aparecieron dos crónicas que resumen estos planteamientos. Una se tituló «Comercio con los indios» y la otra «Sublevación en la Frontera».
42 «La Alta Frontera», *La Tarántula*, Nº 65, 19 de noviembre de 1862.
43 «¿Estamos por la paz o por la guerra?» *La Tarántula*, Nº 69, 3 de diciembre de 1862.
44 *La Tarántula*, Nº 72, 13 de diciembre de 1862. José Joaquín Pérez gobernó Chile entre 1861 y 1871.
45 *Ibídem.*
46 Este debate aparece en *La Tarántuta*, Nº 253, de 4 de septiembre de 1864.
47 Las expresiones de Santa María en *La Tarántula*, 1 de octubre de 1864 y denuncias de abusos contra los indios en crónica aparecida en el mismo periódico el 18 de marzo de 1865.
48 «Primer discurso sobre la pacificación de Arauco, 9 de agosto de 1868», en Vicuña Mackenna, 1939. La cita en pp. 406-407. Véase también Bengoa, 1985: 178-181.
49 *Ibídem.* Los entrecomillados en pp. 410-411.
50 «Segundo discurso, 11 de agosto de 1868», en Vicuña Mackenna, 1939: 413-415. Las negritas son nuestras.
51 «Tercer discurso, 12 de agosto de 1868», en Vicuña Mackenna, 1939: 417-424. La referencia en p. 419.
52 «Cuarto discurso, 14 de agosto de 1868», en Vicuña Mackenna, 1939: 425-435. La referencia en p. 425.
53 Sobre este punto es particularmente interesante el artículo de Muratorio, 1994.
54 Vicuña Mackenna, 1865: 13. Hay que reconocer, en todo caso y tal como lo hemos dicho en otra parte de este libro, que los esfuerzos por traer inmigrantes europeos fueron anteriores. Ya en 1825 el Ministro Plenipotenciario de Chile en Londres, don Mariano Egaña, propuso un tratado de colonización extranjera que apuntaba al traslado de "hombres laboriosos, destinados a desarrollar la riqueza de nuestros felices terrenos", conforme a diversas sugerencias que venían haciendo empresarios mineros y los redactores de los periódicos oficiales del gobierno desde hacia un par de años (*La Abeja Chilena*, Nº 7, 26 de agosto de 1825. En CAPCh, Tomo XX, pp. 56-60). Según Pérez Rosales, Camilo Henríquez habría sido uno de los primeros en promover la inmigración europea a Chile. Véase Pérez Rosales, 1971: 91.
55 Cuadra, 1870.
56 «Robos en la Frontera», en *La Tarántula*, Concepción, Nº 369, 4 de noviembre de 1868.
57 Cámara de Diputados, Actas de Sesiones 1868, p. 555.
58 *Ibídem*: 590.
59 *Ibídem*: 591.
60 Intervención de Balmaceda en la Cámara de Diputados el 23 de agosto de 1870. En Balmaceda, 1991, I, p. 31.
61 Ruiz, 1868. Los artículos de Ruiz se publicaron también *El Ferrocarril* durante ese mismo año.
62 «Decadencia de la Frontera"», en *La Tarántula*, Concepción, Nº 275, 3 de diciembre de 1864.
63 Al publicar *Los Aborígenes de Chile,* Medina declaró que sería parco y casi deficiente en sus juicios porque faltaban estudios que facilitaran su labor. Medina señaló que se proponía más bien llenar un vacío que había dejado nuestra historiografía. Véase Medina, 1952: 9.
64 «Primer discurso», ya citado: 391-407.
65 «Conferencia ante el 'Club de los viajeros' de Nueva York sobre la condición presente i porvenir de Chile». En Vicuña Mackenna, 1867: II, APENDICE B: 14-34. La referencia en p. 15.
66 Vicuña Mackenna, 1972: XXXV-LIII.
67 Amunátegui, 1912: 25. Esta obra fue presentada como Memoria Histórica a la Universidad de Chile en 1861.
68 Las referencias a Lautaro en p. 421 y a las otras ideas expuesta en el párrafo en pp. 31-32.
69 Amunátegui, 1910: II, 499.
70 *Ibídem*, II, 498-499. No deja de ser interesante agregar que en el capítulo destinado a comentar la participación indígena en la Independencia, Amunátegui se refiera casi exclusivamente a Ercilla. Esta actitud se podría interpretar como una forma de mostrar que el indio heroico, que tanto arraigo tuvo en la primera mitad del XIX, era más bien obra del poeta.

71 Amunátegui, 1876: I, 5.
72 *Ibídem*, I, p. 4.
73 Amunátegui, 1882: 304.
74 Véase artículo de Fernando Casanueva en este libro.
75 En las apreciaciones de Barros Arana sobre el indígena hemos seguido casi al pie de la letra los comentarios de Casanueva, 1998: 69-74.
76 Errázuriz, 1881: I, X.
77 *Ibídem*, I, XII. Las negritas son nuestras.
78 *Ibídem*, I, pp. 3-4. Las negritas son nuestras.
79 Errázuriz, 1912: 420-421.
80 Palavicino, 1860: 31.
81 "Los indios de las fronteras", 3 de febrero de 1857.
82 Leiva, 1984: 28 y siguientes.
83 Fue publicada en la edición del 31 de mayo de 1861.
84 *Ibídem*.
85 *Ibídem*.
86 *La Tarántula*, Nº 4, 16 de abril de 1862.
87 Fue publicada por *El Mercurio* el 9 de noviembre de 1861.
88 Ibídem. Las referencias a Monte y a los montistas corresponden al ex presidente Manuel Montt y a sus partidarios. Las negritas son nuestras.
89 Hay aquí una evidente alusión a la oposición de la iglesia a la inmigración europea no católica. En este punto, no cabe dudas que la carta refleja con más propiedad el pensamiento de la iglesia que el de los caciques.
90 Citado por Illanes, 1987.
91 "Diario militar de la última campaña y repoblación de Angol". En *El Mercurio*, 15 de julio de 1863. Reproducida por Leiva, 1984: 177-203.
92 Lara, 1889, I: 265.
93 *La Tarántula*, Nª 584, 7 de diciembre de 1867.
94 *Ibídem*.
95 *Ibídem*.
96 De la Cuadra, 1870: 59-60.
97 Carta del cacique de Truf Truf Esteban Romero al Presidente de la República, Chillán, 10 de noviembre de 1896. Archivo Nacional, Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, Solicitudes Particulares, vol. 749. Agradezco a Jaime Flores haber puesto a mi disposición una copia de este documento.
98 Guevara, 1912: 227-284.
99 Guevara, 1912: 415-416.
100 *Ibídem*: 427-428.
101 Coña, 1984: 456-458.

Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista
1914 *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, Imprenta Henrich y Comp., Barcelona.
ALTAMIRANO, Eulogio
1859 «Arauco. Su conquista y civilización"», en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo XVI, Santiago: 774-788.
AMUNÁTEGUI, Miguel Luis
1912 *Descubrimiento i conquista de Chile*. Santiago, Imprenta Barcelona.
1876 *La crónica de 1810*. Santiago, Imprenta de la República.

1909 *Los precursores de la Independencia de Chile*. Santiago, Imprenta Barcelon.
1882 *La dictadura de O'Higgins*. Santiago, Rafael Jover, editor.

BALMACEDA, José Manuel
1991 *Discursos*. Recopilación de Rafael Sagredo y Eduardo Devés. Santiago Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos.

BENGOA, José
1985 *Historia del pueblo mapuche*. Santiago Ediciones Sur.
2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, Fondo de Cultura Económica.

BOCCARA, Guillaume y GALINDO, Sylvia (eds.)
2000 *Lógica mestiza en América*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas -Universidad de la Frontera.

COÑA, Pascual
1984 *Testimonio de un cacique*. Santiago Pehuén Editores.

CUADRA, Luis de la
1870 *Ocupación i civilización de Arauco*. Santiago, Imprenta Chilena.

ECHEVERRÍA, Esteban
1915 *Dogma Socialista*. Buenos Aires L. J. Rosso Impresores.

ERRÁZURIZ, Isidoro
1892 *Tres razas*. Valparaíso, Imprenta La Patria.

ERRÁZURIZ, Crescente
1910 *Historia de Chile, Pedro de Valdivia*. Santiago, Imprenta Universitaria.
1912 *Historia de Chile sin gobernador*. Santiago, Imprenta Universitaria.
1881 *Seis años de la Historia de Chile*. Santiago, Imprenta Nacional.

FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia
1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago, Ediciones del Centro de Estudios de la Mujer.

GONZÁLEZ, María Elena
198 «Los intereses británicos y la política en Venezuela en las últimas décadas del siglo XIX», en *Boletín de Americanistas* 30, Universidad de Barcelona: 89-123.

GUEVARA, Tomás
1912 *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta Cervantes.

ILLANES, María Angélica
1987 «Del mito patriótico al positivismo militar. El pensamiento del coronel Pedro Godoy», en Mario Berríos *et al.*, *El pensamiento en Chile, 1830-1910*. Santiago, Nuestra América Ediciones: 27-43.

LARA, Horacio
1889 *Crónica de la Araucanía*. Santiago, Imprenta El Progreso.

LAVALLÉ, Bernard
1994 «Bolivar et les indiens", en *Mélanges américanistes en hommage a Paul Verdevoye*, Paris, Editions Hispaniques.

LEIVA, Arturo
1984 *El primer avance a la Araucanía, Angol, 1862*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

LIENHARD, Martín
1990 *La voz y su huella*. La Habana, Casa de las Américas.

LIPSCHTUTZ, Alejandro
1956 *La comunidad indígena en América y en Chile*. Santiago, Editorial Universitaria.

MARTÍNEZ BLANCO, María T.
1988 *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
MEDINA, José Toribio
1952 *Los aborígenes de Chile*. Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina.
MORIN, Françoise
1982 «Indio, indigenismo, indianidad», en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México, Instituto Indigenista Interamericano: 13-20.
MURATORIO, Blanca (ed.)
1994 *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, Flacso Sede Ecuador.
PALAVECINO, Victorino, ofm.
1860 *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán*. Santiago, Imprenta de la Opinión.
PINEDO, Francisco Javier
1987 «Visión de Chile en Vicente Pérez Rosales», en Mario Berríos *et al.*, *El pensamiento en Chile, 1830-1910*: 57-84.
QUIJADA, Mónica
1988 «¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX», en Francois-Xavier Guerra y Mónica Quijada (Coords), *Imaginar la nación*. Madrid, Cuadernos de Historia Latinoamericana 2.
1994 «De la Colonia a la República: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú», *Revista Histórica* XVIII: 365-382.
SAINTOUL, Catherine
1988 *Racismo, etnocentrismo y literatura. La novela indigenista andina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
TODOROV, Tzvetan
1993 *Las morales de la Historia*. Barcelona, Paidos.
TRUJILLO, Jorge (ed.)
1993 *Indianistas, indianófilos, indigenistas*. Quito, Abya-Yala.
VICUÑA MACKENNA, Benjamín.
1867 *Diez meses de misión a los Estados Unidos de Norte America*. Santiago, Imprenta de la Libertad.
1939 «Discursos Parlamentarios», en *Obras Completas*, vol. XII. Santiago, Universidad de Chile.
1972 *La Guerra a Muerte*. Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre.

Capítulo XIV

LOS MAPUCHES - WARRIACHE PROCESOS MIGRATORIOS E IDENTIDAD MAPUCHE URBANA EN EL SIGLO XX[1]

Andrea Aravena
(Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Chile)
andreaaravena@hotmail.com

1. Cambio y adaptación entre los mapuches

Una de las situaciones de mayor alcance en los procesos migratorios que han afectado a América Latina en las últimas décadas ha sido la de la urbanización y la migración de poblaciones indígenas a los centros urbanos de la región y principalmente a las grandes ciudades. Las migraciones indígenas, señala Stavenhagen, «constituyen, probablemente, el fenómeno migratorio más importante en América Latina en este siglo» (1992: 73). Sin embargo, hasta hace poco tiempo, tanto el tema de la migración indígena como el de la presencia indígena en las ciudades han sido escasamente registrados y poco estudiados a nivel continental. Ello se debe, ciertamente, a la importancia indiscutible de la presencia indígena en las áreas rurales del continente, pero también obedece a la concepción particular que se ha tenido de la etnicidad, caracterizada por la ruralidad y la *tradicionalidad*, en oposición a la urbanidad y a la modernidad. Por un lado, la identidad étnica indígena ha sido caracterizada como un atributo exclusivo de la vida en comunidades rurales tradicionales. Por otro, se ha pensado que la urbanidad - como el resultado más visible de la modernidad asociado a la secularización, a la racionalización y a la individualización de los sujetos, terminaría destruyendo, por medio de la asimilación y la integración, las identidades indias. Así como en África se hablaba de *destribalización*, en Latinoamérica se hablaba de *ladinización*. En efecto, para las naciones mestizas la migración y la urbanización eran un paso en el proceso de integración de los indígenas a la sociedad moderna. En consecuencia, como la urbanización terminaría con aquellas identidades étnicas indias «tercamente vivas», la mayor parte de los esfuerzos y estudios destinados al mundo indígena debían concentrarse en programas dirigidos a las comunidades rurales. Durante mucho tiempo y hasta bien entrada la segunda mitad del siglo veinte, prevaleció la idea que era indio o indígena solamente aquel que vivía en su comunidad rural de origen, ya que su establecimiento en la ciudad significaba, necesariamente, la pérdida de su identidad.

Definiciones como la siguiente ilustran este punto de vista sobre el indígena, aún demasiado generalizado: «El indígena es siempre un rural que vive ya sea de la recolección, de la caza y de la pesca, o de actividades más complejas y elaboradas, pero siempre de tipo

agrícola. Reside en aglomeraciones pequeñas, situadas sobre las zonas de caza,… al interior del país. A menudo, estas aglomeraciones se constituyen y se destruyen al ritmo del agotamiento de los suelos; se reconstruyen afuera, en tierras vírgenes abiertas a la explotación. Si el indígena frecuenta la ciudad, es solamente para entregar su producción, y para arreglar los problemas administrativos que le impone la estructura del Estado, de la cual forma parte. Pero siempre se siente extranjero al medio urbano que lo tolera sin aceptarlo totalmente…. El indio, al dejar el campo y establecerse en Ciudad de México, en la Paz o en Lima, no se considera a sí mismo ni es ya considerado como tal. El indio viene a inflar esta "masa mediana" de "cholos", de "ladinos", de "rotos", es decir de mestizos ya integrados en grados más o menos importantes a la sociedad nacional» (Favre, 1966: 48, traducción nuestra).

De este punto de vista que asimilaba la identidad indígena a una identidad fundamentalmente rural y campesina, se desprende un segundo respecto de la migración, la urbanización y la adaptación de los indígenas a los medios urbanos. Este consiste en sostener que una vez acontecida la migración –y luego la urbanización- el nuevo citadino se integra al medio urbano a partir de su aculturación y asimilación progresiva a una identidad de clase –popular y subordinada– olvidando su identidad de origen. De modo que, si los estudios sobre la migración indígena, su urbanización y mecanismos de adaptación a los medios urbanos son hoy más abundantes, escasos fueron los que durante el siglo veinte se interesaron en el tema de la identidad de estos migrantes y, menos aún, en conocer las diferentes maneras en que dicha identidad logró no solamente ser reproducida sino también recreada.

El pueblo mapuche no constituye una excepción a esta tendencia. En otros capítulos de este libro se han analizado diversas situaciones de contacto entre los mapuches en tanto pueblo en proceso de construcción y *etno-génesis.* Inicialmente constituidos por numerosos grupos de parentesco, los mapuches heredaron del contacto y del conflicto una unidad de un nuevo tipo. Como toda sociedad, experimentaron grandes diferencias internas, las que no impidieron que se les considerara como una entidad homogénea a lo largo de la historia. De las diferentes situaciones de contacto que enfrentaron, lograron ciertos beneficios desde el punto de vista económico y cultural, a pesar de los innumerables perjuicios ocasionados por la guerra y los conflictos políticos. Los beneficios del contacto se relacionan con el desarrollo de estrategias militares y la incorporación de técnicas y tecnologías extranjeras que les ayudaron a adaptarse y a sobrevivir a las condiciones siempre desfavorables que les fueron impuestas desde el exterior. Una frontera simbólica de un nuevo tipo entre «interior» y «exterior», entre «nosotros» y «ellos» se creó entonces, y los mapuches se constituyeron en un pueblo que reivindicó una adscripción identitaria y un sentido de pertenencia equivalentes a las fronteras geográficas, físicas, lingüísticas y culturales que se iban cimentando.

Luego del advenimiento de la Independencia y de la integración jurídica de los mapuches a la República de Chile, esta identidad, simbólicamente «encerrada» en la reducción, experimentó procesos de afirmación y reivindicación sin llegar a disolverse en la identidad nacional transmitida e impuesta por el Estado. Hace menos de una década, a través de la Ley Indígena 19.253 (1993), los indígenas de Chile fueron reconocidos y su status

confirmado. A pesar del carácter ruralista de dicha Ley, la posibilidad de organizarse, de asociarse y de existir más allá de los límites de la comunidad rural les fue reconocida también, lo que determina un nuevo contexto en las relaciones con el Estado. Ello, en la medida en que no constituyen ya un pueblo determinado a residir en las comunidades rurales para ser reconocido como tal. Recordemos que en la legislación antes vigente, todo mapuche que dejaba de pertenecer a una comunidad mapuche –cuando la comunidad se dividía- dejaba de ser mapuche por el solo ministerio de la Ley. Hoy, se les considera «indígenas urbanos».

Cerca de los años 80, cuando la mayoría de los estudios sobre los mapuches se centraba en las condiciones de «reproducción» de su sistema de vida en las comunidades rurales, el interés de unos pocos investigadores se desplazó hacia el análisis y la descripción del fenómeno de pauperización que enfrentaban los mapuches en esas comunidades, y en los conflictos que enfrentaban a causa de la escasez de tierras y de la falta de medios para trabajarla. Igualmente en esa época, los especialistas en la temática comienzan a observar una suerte de despoblamiento de las comunidades y el abandono de las mismas por la población joven, especialmente femenina. En efecto, se estaba ejerciendo una fuerte presión demográfica sobre las tierras de posesión ancestral y, como de acuerdo a las normas de la sociedad patrilineal, la tierra se transmite por los hombres, si las mujeres no se casaban dentro de la comunidad, no tenían más opción que dejarla.

Tanto los estudios de la época como los más recientes, centraron su atención sobre el éxodo rural, al tiempo que profetizaban que para los mapuches, la migración y el «abandono» de sus comunidades de origen significaba su destrucción y completa asimilación, en la medida en que acarreaba el fin de la identidad mapuche. Vista de tal manera, la identidad era conceptualizada como la expresión de un conjunto de características propias de la sociedad mapuche «reduccional». Curiosamente, la misma idea sobre la supuesta desaparición de los mapuches estuvo presente a principios de siglo cuando tuvieron que deponer sus armas y fueron confinados a la vida en reducciones. Es lo que nos cuenta Guevara en su estudio *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1913), constituyendo un testimonio de la hipótesis cíclica que ha existido sobre la desaparición de los mapuches.

La mirada sobre los mapuches como una sociedad que, frente a los cambios, perdería sus características como pueblo al punto de la desaparición de su identidad, no es solo signo evidente de un tipo de análisis estático que resulta inadecuado e impropio a las ciencias sociales contemporáneas, sino que además, ha traído consecuencias negativas en la mirada que se tiene sobre los mapuches. Una de ellas es la imposibilidad de comprender el cambio social que viven los mapuches y sus mecanismos de adaptación a través del tiempo. Otra, es la confusión proveniente del supuesto de que, al tratarse de una sociedad que no es capaz de adaptarse ni evolucionar, se mantendría estancada o encerrada en una especie de «pasado congelado», en una «tradición» inmutable. La consecuencia más grave, sin embargo, es la representación que de los mapuches hace la sociedad no mapuche a través de la opinión pública o de investigadores, pertenecientes a la sociedad llamada «moderna». Para ellos, los mapuches encerrados en el pasado se presentan como un obstáculo permanente al desarrollo e incluso, como un obstáculo a la modernización. En este contexto, las expresiones contemporáneas de la sociedad mapuche llegan a ser interpretadas

como las últimas expresiones de los descendientes de una sociedad primitiva refugiada en su pasado y en su historia.

Sin embargo, los mapuches continúan existiendo, y en gran número han emigrado a las ciudades y, como en el pasado, continúan reivindicando sus demandas políticas, sociales, económicas y exigiendo participación en la vida política del país, especialmente en aquellos aspectos que les conciernen, sin por ello dejar de ser mapuches. Si bien es cierto, en este proceso de cambio y adaptación hay elementos que desaparecen o se transforman, persiste la conciencia de pertenencia a un pueblo con una identidad propia.

Estas constataciones nos remiten a una nueva situación de los pueblos indígenas, situación de pueblos e individuos que forman parte de un movimiento social presente en la mayoría de los países mestizos y de sustrato indígena de América Latina. Se trata de un movimiento indianista, principalmente urbano, cuyos miembros, hayan o no roto los lazos con sus comunidades de origen, reivindican el derecho a conservar su identidad, sin por ello tener que renunciar a los dichos privilegios de la modernidad.

Pensar en los migrantes indígenas y hablar de la cuestión indígena urbana nos conduce a abordar la problemática a partir de dos criterios. El primero está definido por el contexto que determina y que permite explicar, en cierta medida, la migración rural-urbana mapuche. El segundo, nos lleva a la revisión de las consecuencias que el proceso migratorio tiene sobre la sociedad mapuche actual, y cómo ésta logra reconstruir su identidad en la ciudad.

En primer lugar, habría que señalar que esta migración, no sólo significa una evasión de la comunidad mapuche, sino que constituye un medio de apoyo a la economía mapuche campesina. De tal manera que la migración, en lugar de representar el abandono de la vida mapuche de la propia comunidad, constituye un puente entre la ciudad y la comunidad rural. Revisaremos por tanto, desde un punto de vista histórico, cómo se constituyó la vida de los mapuches en la reducción, con el objeto de comprender primero el origen del proceso migratorio.

En segundo lugar, centraremos nuestra atención en algunas de las consecuencias generadas por este proceso migratorio. Si bien el contacto entre sociedades diferentes puede enriquecer los marcadores de diferenciación entre una sociedad y otra a través de la alteridad, puede resultar también tremendamente desestructurante de las relaciones sociales de los individuos que parten. Esta ha sido una de las principales consecuencias del llamado éxodo mapuche, y es uno de los argumentos más recurrentes que se ha utilizado para señalar que la identidad del pueblo mapuche desaparece en el proceso migratorio.

En tercer lugar, describiremos algunas características sociodemográficas de los mapuches urbanos en Santiago de Chile. Para ello disponemos de un conjunto de datos extraídos del último censo de población de 1992, datos que esperamos actualizar con el censo del año 2002. Con ello, esperamos aportar algunos elementos de información al lector no formado en la materia y a la vez, profundizar en el conocimiento de los mapuches urbanos.

Finalmente, analizaremos la relación existente entre las organizaciones urbanas y la comunidad, y el papel que la primera juega en la constitución de la identidad mapuche urbana.

2. Sistema reduccional mapuche y migración

Como es sabido, a fines de la mal llamada «Pacificación de la Araucanía», los mapuches perdieron su autonomía y el control de su territorio a través de la imposición del sistema reduccional. En las reducciones debieron adaptarse a una nueva situación desde el punto de vista territorial, económico, social y político. En el contexto del estado-nación, la cuestión mapuche se transformó en una cuestión de reducciones o comunidades. Así, la vida reduccional mapuche contribuyó a determinar un patrón de comportamiento de la sociedad mapuche reduccional. Éste, a su vez, fijó en la mente de numerosos investigadores y observadores, una forma de identidad mapuche, entonces característica de la vida reduccional.

De tal manera que, luego que el Estado chileno ocupara militarmente el territorio mapuche a fines del siglo XIX, la población indígena fue reagrupada en comunidades o reducciones. Este proceso se conoce bajo el nombre de *radicación* y el período durante el cual se efectuó se conoce como el período de la «radicación mapuche», que va de 1884 a 1927.

Desde un punto de vista jurídico, la radicación de los mapuches en reducciones se formalizó con la asignación, por parte del Estado, a las familias indígenas de los llamados Títulos de Merced. Para tales efectos, el Estado creó una comisión de asignación de Títulos de Merced, la *Comisión Radicadora,* que asignó a cada familia extensa la porción de tierra efectivamente ocupada en el momento en que los funcionarios del Estado, representantes de la Comisión, se constituían en terreno a efectos de mensurar el territorio donde las familias podían probar ocupación desde al menos un año de antigüedad. De esta manera, las familias mapuches que tenían el hábito de desplazarse en un vasto territorio que les permitía asegurar su subsistencia a través del pastoreo, fueron reducidas a un poco más de quinientas mil hectáreas. Así, perdieron la mayor parte de su territorio siendo radicados en sectores donde la tierra era de menor calidad y en general, poco apta a la agricultura. El resto de las tierras donde cada grupo de familias extensas criaba ganado y cultivaba, pasó a manos del Estado. Una parte de ellas fue asignada a colonos chilenos y europeos y el resto adjudicada públicamente a particulares.

Con la creación de las reducciones, el objetivo del Estado era establecer a los mapuches en pequeñas extensiones de terreno permitiendo liberar el resto para integrar el país y proceder a una colonización efectiva del mismo. De acuerdo a la vasta literatura que trata este proceso, este parcelamiento de la propiedad indígena significó que cada mapuche tuviera, hacia el fin del período de radicación, un promedio de seis hectáreas.[2] Durante el mismo período, el Estado asignó más de nueve millones de hectáreas a los colonos chilenos y extranjeros entregándoles porciones de hasta quinientas hectáreas a cada uno. El resto de las tierras pasó a manos del Estado y a partir de ellas se constituyó el latifundio en Chile (Jeannot, 1972: 8). Las reducciones fueron establecidas principalmente en las regiones del Bío Bío y de la Araucanía. Un sistema similar se implementó en las tierras mapuche-huilliches en la región de Los Lagos, a través de los llamados *Títulos de Comisario.*

La radicación de los mapuches en reducciones produjo su sedentarización definitiva, la disminución y la división de su territorio, la pérdida del ganado como primera fuente de su economía y su progresiva transición hacia la pequeña agricultura campesina de autosubsistencia. Los mapuches tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de vida que

les fueron impuestas, donde el sistema de patrilinaje de los antiguas familias extensas y su particular modo de producción, no encontraron mayor incentivo para perpetuarse sino como sistema simbólico de ordenamiento social.

A pesar de ello, la sociedad mapuche persistió en los nuevos límites de la comunidad reduccional. Es así como los estudiosos de la sociedad mapuche del siglo veinte coinciden en hablar de la existencia de una «sociedad mapuche reduccional»,[3] que es donde se reproduce el espacio social de la comunidad. Delimitada de esta manera, la comunidad mapuche fue el espacio de reconstrucción del pueblo mapuche durante el siglo veinte. Durante la primera mitad del siglo y, avanzada la segunda mitad, la comunidad se constituyó por una parte, en el lugar de reconstrucción social mapuche frente a la derrota militar. Por otra parte, se constituyó en el lugar de resistencia a la legislación indigenista que siguió al período de radicación. Finalmente, se constituyó en lugar de reivindicación política contra nuevas y diferentes formas de asimilación implementadas para integrar definitivamente a los mapuches a la sociedad chilena. Desde entonces, la comunidad mapuche reduccional, es reivindicada como el lugar por excelencia donde se practica la «tradición».

Desde un punto de vista netamente jurídico, y de acuerdo a la periodicidad que proponen Ormeño y Osses (1972), el período de establecimiento de las reducciones fue seguido del llamado «período de la división». Como su nombre lo indica, éste se caracterizó por la promulgación de nuevas normativas legales que tenían por objeto la división de los Títulos de Merced y la constitución de la propiedad privada sobre la tierra de los mapuches. Conviene recordar que una vez que las reducciones eran divididas y los títulos de propiedad asignados, la tierra podía ser vendida a particulares no indígenas. Privatización y venta de tierras no constituían sino dos pasos del mismo proceso: el abandono definitivo de la tierra por los mapuches. El espíritu de estas medidas legales ha quedado ilustrado en las propias palabras del legislador, particularmente en el período del presidente Alessandri; este espíritu propugnaba establecer las normas jurídicas que permitieran incorporar de una manera definitiva a los mapuches aún «protegidos» por el sistema comunitario de las reducciones, al sistema jurídico ordinario (Ley 14.511 de 1961, y J. Alessandri, 1959).

En este proceso destaca finalmente la legislación indígena del período militar (Decretos Leyes Nº 2.568 y 2.750 de 1979), que contribuyó a acelerar la división de las comunidades. Como resultado de su aplicación, a fines de los años 80, numerosas eran las comunidades que ya se habían dividido. El Estado incentivó la división de las reducciones, proponiendo a los comuneros todo tipo de créditos, subsidios para la instalación de viviendas rurales y otras formas de ayuda social destinada exclusivamente a aquellas familias que accedían a la división. También, el deseo de tener un título de propiedad individual, ante los problemas económicos que enfrentaban los mapuches, fue otro de los aspectos que contribuyó a la división de sus comunidades.

Sobre las tierras divididas, los mapuches recibieron títulos individuales de propiedad. Desde el punto de vista legal, sus adjudicatarios dejaban de ser mapuches *ipso facto*. En efecto, el artículo primero del Decreto Nº 2.750 señalaba: «Las porciones de tierra resultantes de la división de las reducciones (las *hijuelas*) no serán más consideradas como tierras indígenas ni como indígenas a sus propietarios y ocupantes». La intención del legislador quedaba así de manifiesto: Se trataba no solo de terminar con la propiedad comunitaria mapuche y con el sistema económico y social que le estaba asociado. También se tra-

taba de decretar el fin de la existencia de los mapuches y los indígenas en Chile. Por eso, esta legislación fue calificada como «legislación etnocida» por los integrantes de las organizaciones mapuches de Chile y por numerosos investigadores que estudiaron sus efectos sobre el pueblo mapuche. Recién la Ley dictada en 1993 puso fin a este capítulo de la legislación indígena chilena; es más, este cuerpo legal estableció la creación de un fondo para la compra, por parte del Estado, de tierras para ser asignadas a los mapuches y sus comunidades con el propósito de ampliar sus territorios.[4]

Frente a los múltiples problemas, tanto de deslindes de terrenos, como de orden económico que afectaron a las familias mapuches durante casi un siglo de vida en las comunidades, los agentes del Estado atribuyeron al régimen de propiedad comunitaria la pobreza y los conflictos que enfrentaban los mapuches, y no al proceso de reducción y expoliación del que habían sido objeto. Para dar una solución a dichos problemas, numerosas leyes fueron dictadas durante el siglo veinte, concernientes a la regularización de la propiedad indígena. Como era de esperar, la solución al falso problema no aportó ninguna solución al conflicto económico y social ligado a la explotación del minifundio por parte de los mapuches y a la ausencia de oportunidades laborales para esta población. Estos elementos determinan, desde un comienzo, el inicio de fuertes procesos migratorios de jóvenes mapuches a la ciudad. En efecto, la reducción del territorio mapuche y la aplicación sistemática de medidas inadecuadas para dar solución al falso problema, tuvieron como consecuencia el empobrecimiento de los mapuches y el éxodo rural urbano de numerosos contingentes de personas que dejaron sus comunidades en busca de nuevos medios de subsistencia. De acuerdo a los testimonios que hemos recogido en nuestro trabajo, la migración comenzó desde el momento mismo de la radicación. No obstante, a partir de la década de los 30, ésta se intensificó al producirse conflictos internos al interior de las comunidades por la división y atomización de la tierra. Igualmente, la demanda de mano de obra barata en los crecientes polos de desarrollo urbano se hizo sentir de manera más fuerte. Las personas que emigraron durante esos años, lo hicieron en términos unipersonales, es decir migraron solos, con el único propósito de trabajar y ayudar a la subsistencia de sus familias, y raramente con el fin de seguir estudios.[5]

Con el paso del tiempo y ante la relación inversamente proporcional que se produjo entre el crecimiento demográfico de la población y la superficie de tierras *per cápita*, la emigración en sus diferentes formas– estacional, de pueblo en ciudad, permanente –se convirtió en la única alternativa viable para los jóvenes mapuches y el sustento de la vida familiar. Entre los años 30 y 50 continúa la migración a un ritmo lento pero constante. A partir de los años 50, ésta deja de ser unipersonal, siendo habitual que emigren de la comunidad el padre con el hijo mayor, o el tío con el sobrino; una vez que se han juntado los recursos necesarios, el padre regresa con su familia, pero el hijo o el sobrino se quedan definitivamente en la ciudad. En el caso de las mujeres continúa la migración unipersonal de adolescentes, que son rápidamente seguidas por sus hermanas menores para trabajar en el servicio doméstico.

Los problemas se acentuaron a partir de la segunda mitad del siglo veinte, en particular durante los años 80, debido a la división de las comunidades indígenas, el mejoramiento de los accesos a las ciudades (en especial hacia la zona central), la insuficiencia en la cabida de tierras, la erosión resultante del uso intensivo de la tierra durante largos perío-

dos, la falta de acceso a nuevas tecnologías y las malas condiciones de trabajo asalariado en el campo. Así, se constata una vez más, que la pequeña propiedad y los movimientos migratorios se encuentran directamente asociados. En nuestros estudios de caso hemos verificado que la migración mapuche se debe principalmente a la situación económica y social de empobrecimiento en las comunidades de origen.

La economía mapuche reduccional fue definida como una economía frágil, dependiente y degradada por las condiciones del intercambio. Más específicamente, como un conjunto de pequeñas unidades económicas que disponen de muy poco equipamiento y recursos, que operan con tecnologías simples y utilizan de una manera intensiva su fuerza de trabajo, siendo esta de origen familiar. El objetivo de estas unidades de producción simple es la subsistencia del grupo familiar, es decir, la satisfacción de sus necesidades fundamentales (Bengoa & Valenzuela, 1984: 135). Así descrita, la economía mapuche reduccional fue considerada como una economía en equilibrio, es decir que se reproduce sobre ella misma, en los límites de la reproducción simple de la existencia: no genera procesos de crecimiento ni de capitalización, tampoco procesos de proletarización ni desintegración campesina (Bengoa y Valenzuela, *op. cit.*: 150). A pesar de la constatación de este supuesto equilibrio, los investigadores destacan el fuerte proceso migratorio que afecta a los mapuches a principios de los años 80. Según ellos, en estas economías el equilibrio entre la tierra y la población se encuentra en los movimientos de población, toda vez que el factor tierra no varía (*Idem*: 93).

A pesar de lo señalado, de los mapuches se conoce principalmente su existencia en las comunidades. Numerosos son los estudios que describen con detalle la vida de los mapuches en las reducciones.[6] A partir de estos estudios, se llegó a hablar de las características de la «sociedad mapuche contemporánea», hasta el punto de creer que la identidad mapuche estaba definida por aquellas características. A saber: residir en comunidades relativamente aisladas del resto de la sociedad (frontera geográfica), tener una economía campesina de autosubsistencia (frontera económica), hablar el mapudungun (frontera lingüística) e, incluso, el hecho de representar una homogeneidad física que los diferenciaría del resto de la población mestiza y extranjera (frontera biológica).

Aún hoy, en Chile, los mapuches son definidos por las características que acabamos de señalar: como una categoría discreta, representada por una «cultura tradicional» determinada por una frontera geográfica definida por los límites de la comunidad rural, por una frontera económica definida por la economía campesina de autosubsistencia, por una frontera lingüística definida por el mapudungun y por una frontera biológica definida por un supuesto fenotipo mapuche o, en el peor de los casos, por connotaciones «raciales» discriminatorias (cuando se dice los mapuches son flojos; los mapuches son borrachos; a los mapuches les cuesta aprender; etc.). Así definidos, se atribuye a los mapuches una identidad acorde a los límites de las fronteras que hemos señalado.

3. La experiencia de la migración: la llegada, la segregación, la discriminación

Tal como a principios del siglo veinte se pronosticaba la desaparición de los mapuches, la misma idea surgió al constatarse el fuerte proceso migratorio que los afectaba, especialmente al observarse que en las comunidades ya no quedaban más que niños y viejos

(Oyarce, 1989). Esta constatación se basa en la evidencia de las consecuencias a veces brutales que provoca la migración tanto en las comunidades de origen como entre los individuos que comienzan a emigrar en forma masiva. A pesar que quien emigra regresa a visitar a su familia una vez que reúne los medios económicos y que no se cortan los lazos con la comunidad, la continuidad que se establece entre la ciudad y el campo no es siempre suficiente como medio de apoyo para el migrante. En este contexto, la migración, que es un proceso las más de las veces irreversible, no es deseada a priori. Lejos de ser vista como un medio de acceder a nuevas posibilidades de contacto y enriquecimiento cultural, se presenta como un imperativo de orden económico. De tal forma, es vivida como una suerte de exilio forzado.

Moltedo (1990), a partir de una investigación desarrollada hace una década en comunidades mapuches de la VIIIª región, constata que los principales destinos de migración de la población mapuche de la región eran las pequeñas ciudades próximas (Cañete, Lebu) y las grandes ciudades del país (Concepción y Santiago). En nuestro trabajo con migrantes de las regiones IXª y Xª, desarrollada una década después, constatamos el mismo patrón migratorio. En el caso de la Xª región, los migrantes mapuche-huilliches eligen como destino tanto las ciudades cercanas a sus comunidades (Osorno, Puerto Mont, etc.), como el Gran Santiago. En el caso de la IXª región, eligen igualmente como destino principal de migración las ciudades próximas a sus comunidades (Carahue, Nueva Imperial, Villarrica) y los grandes conglomerados urbanos como Temuco y Santiago. Hoy como ayer, la partida de la comunidad, el destino de la migración y el tiempo de ausencia de los lugares de origen, dependen de la capacidad de absorción de mano de obra de las ciudades receptoras y de las coyunturas económicas nacionales y regionales. Esta dinámica los ha llevado también en el último tiempo a emigrar en forma estacional o permanente a las regiones centrales del país (regiones Vª, VIª y VIIª), e inclusive a zonas más extremas y distantes de sus comunidades (regiones XIª, XIIª, IIª y IVª). Igualmente, continúa observándose la «tradición migratoria», que consiste en el hecho que, una vez alcanzada una cierta estabilidad laboral cada migrante constituye una suerte de puente para que otros integrantes de su familia se les una.

Por ello, destacamos que con la migración no necesariamente hay ruptura, sino también continuidad. Asimismo, el llamado éxodo mapuche, lejos de significar una evasión de la comunidad, no es sino la expresión de un medio de apoyo a la economía mapuche campesina. Por tanto, quienes dejan sus comunidades no necesariamente la abandonan, puesto que regresan temporalmente en períodos de cesantía, durante el verano, o desde la ciudad continúan ayudando a la economía familiar. En el caso de los jóvenes que en los últimos años han migrado a Santiago por razones de estudio, muchos regresan a sus hogares durante las vacaciones. Otro elemento interesante de desatacar es que si bien todos coinciden en que las condiciones de vida en el campo son negativas y duras, la gran mayoría aspira a regresar algún día. Obviamente, eso no sucede con los hijos nacidos en la ciudad; tampoco con los nietos. En el caso de los hijos y los nietos de los migrantes nacidos en Santiago, existe un interés creciente por conocer el sur del país, las comunidades de origen de sus padres, abuelos y parientes. Sin embargo, por razones económicas, un porcentaje importante de ellos nunca ha salido de la región de residencia.[7]

En otro orden de cosas, la migración mapuche a Santiago genera problemas de adaptación, especialmente en quienes migran solos y con fines laborales. Igual que en la década de los 50, los inmigrantes de hoy se enfrentan a problemas similares a los de entonces (Munizaga, 1951 y 1961). Entre éstos, destacan aquellos asociados a la inserción laboral en la ciudad, al encuentro de un lugar de residencia permanente, a la fuerte atomización que sufre la propia familia y, especialmente, a la falta de acogida asociada al factor discriminación. Investigaciones pioneras sobre el perfil psicosocial de los migrantes, atribuyen al propio proceso migratorio efectos psicológicos importantes en la conducta de los mapuches urbanos, a raíz de los problemas derivados de la desadaptación (Biedermann, 1992; Barría, 1984; y González *et al.*, 1965). Estos estudios, realizados con una perspectiva médica, destacan la frecuencia de las depresiones que afectarían a los inmigrantes, como resultado de alteraciones en la estructura de la personalidad de los sujetos estudiados. Dichos trastornos serían una de las consecuencias más visibles de los conflictos resultantes de la confrontación de la identidad primaria en la que fueron socializados y las diferentes formas de identidad con que se encuentran en la ciudad. Estos conflictos aparecerían aún más marcados cuando se experimenta el rechazo y la discriminación por parte de la sociedad receptora.[8]

El principal obstáculo para la adaptación de los mapuches a la vida urbana provendría tanto del trato discriminatorio que recibirían de la sociedad no indígena como de las dificultades que encontrarían para sobreponerse a la situación de marginalidad en que se desenvuelven. En el mismo sentido, como señala el lingüista Salas (1985), la negación de los marcadores de identidad mapuche, como la lengua, atribuible al hecho de no querer ser identificado como mapuche en la ciudad, acarrearía el rechazo de la propia identidad y el deseo nostálgico de volver a la comunidad donde ya no se puede regresar. Cabe destacar que para Salas, la lengua, el mapudungun, constituye el principal vector en la constitución de la identidad mapuche.

Podemos disentir con el connotado lingüista respecto de lo que constituye el aspecto central de la identidad mapuche; igualmente, podemos cuestionar la utilidad de la perspectiva de la aculturación para estudiar la migración y la identidad mapuche urbana; sin embargo, no podemos desconocer la existencia de la discriminación ni los efectos negativos que esta provoca en cada individuo. Cada una de las personas mapuches con que hemos trabajado, especialmente los pertenecientes a estratos sociales más bajos, se quejan de haber sufrido la discriminación, no una, ni dos veces, sino permanente. No en vano Chile ha sido definido por los propios chilenos como «un país de discriminaciones» (DOS 2000: 7).[9] En los estudios, se asocia a menudo la discriminación con la voluntad –consciente o inconsciente- del mapuche urbano de esconder su identidad para lograr una mejor adaptación. Por ello Montecino (1990) acertó conceptualmente al hablar del mapuche urbano como un ser «invisible».

Sin embargo, la experiencia de la migración y la necesidad de adaptación no siempre conllevan el rechazo u ocultamiento de la identidad. Tampoco el alejamiento de la comunidad implica *per se*, la pérdida de la identidad mapuche. El mapuche urbano hoy, ya sea migrante directo o descendiente de migrantes, aun escondiendo individualmente su identidad de origen, no deja de sentirse mapuche, ni de expresarlo en términos de orgullo

cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo y no siente el menoscabo y el menosprecio *huinca.* Esta situación se expresa en términos paradigmáticos en el seno de las organizaciones mapuches urbanas, que solo en la ciudad de Santiago, hoy día, alcanzan a más de ochenta. Allí se reúnen quienes luchan por la defensa de su identidad y por el término de su negación.

4. Los barrios periféricos como espacios de marginalidad y segregación socio-étnica

La Región Metropolitana es una zona eminentemente urbana y el centro político y administrativo de Chile. Históricamente, se trata de una región que en tanto *megápoli* crece a costa de la dependencia política, económica y cultural que genera con el resto de las regiones del país. De aquéllas, se ha encargado de absorberlo todo, inclusive su población, concentrando hoy en día casi la mitad de la población del país en un proceso de crecimiento desmesurado. Al interior de esta región, la ciudad de Santiago, su capital, ha sido calificada de ciudad hipertrofiada, creciendo como centro urbano del país sin guardar ninguna relación con el medio ambiente y sin una mayor planificación urbanística, a pesar de los esfuerzos que las autoridades han hecho en la última década para intentar controlar esta situación. En este contexto, la alta concentración de población en Santiago no es solamente producto del crecimiento demográfico, menos aún de la inmigración extranjera, sino que principalmente es producto de la acelerada urbanización del país y por tanto, del éxodo rural-urbano.

La forma de crecer de Santiago, como en la mayoría de los países de América Latina, es a través de la creación de cordones poblacionales, llamados en el caso de Chile, *poblaciones.* Estas, rodean la ciudad, dividiendo los barrios urbanos (centrados en la provincia de Santiago) de otros más rurales (centrados en el resto de las rovincias de la región). Estos barrios son alimentados en forma aleatoria de agua y electricidad, carecen de calles pavimentadas (a excepción de sus avenidas principales) y de transporte público, y padecen de problemas importantes de marginalidad derivados en alcoholismo, drogadicción y delincuencia. Paradójicamente, las comunas más pobres de este «cordón» se encuentran localizadas hacia abajo o hacia el poniente, recibiendo toda la contaminación ambiental de la ciudad. En este contexto residencial es preciso entender la migración mapuche y situar el hábitat de la mayoría de los indígenas de Chile, insertos en los barrios periféricos de Santiago. En el contexto de esta gran ciudad los mapuches se insertan como individuos pertenecientes a una minoría nacional discriminada. Ello es producto de la negación que la sociedad no indígena, en tanto sociedad dominante, hace de las minorías indígenas. Como tal, la sociedad mapuche se inserta en el Gran Santiago en forma fragmentada, como resultado de un proceso de deslocalización geográfica, de desestructuración de los lazos familiares y de marginalización en la cadena de las relaciones económicas.

La segregación se representa en la distribución espacial de la población mapuche de la región y principalmente de la provincia de Santiago. El 40% de los mapuches que residen en ella, es decir, 140 399 personas (Censo de 1992), lo hacen en las 12 comunas más pobres y marginales de la misma (La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, Lo Prado, La Granja, Conchalí, Quilicura y el Bosque) donde la población en situación de pobreza y pobreza extrema es superior al 30% (Encues-

ta Casen, 2000). Cabe destacar, por tanto, que las comunas de mayor concentración de población indígena de la región metropolitana coinciden con aquéllas donde el porcentaje de población en situación de pobreza es más alto. Lo mismo sucede al interior de la provincia de Santiago. Ello nos lleva a ver los barrios periféricos de Santiago no solamente como lugares de concentración y reproducción de la pobreza urbana, sino también como espacios de segregación socio-étnica.

Una excepción lo constituye la Comuna de Estación Central. En efecto, la población mapuche allí censada es inferior al resto de las comunas marginales de la región. Sin embargo, en Estación Central, comuna eminentemente urbana donde no existen en forma declarada campamentos, hay un parque, el último tramo del llamado Parque de las Américas, donde año a año aparecen como «callampas» decenas de casas de material ligero (cartón y madera), de individuos y parejas mapuches que llegan a la gran ciudad por su puerta de entrada ferroviaria.[10] En efecto, esta es la comuna central donde llegan los trenes y buses del sur del país. El lugar en cuestión, originalmente, era utilizado como centro de acopio de material de minería por su antiguo propietario. Sin embargo, aproximadamente desde 1990 se fueron instalando diversas familias, cuyo origen corresponde a personas provenientes del sur del país, especialmente descendientes mapuches originarios de Puerto Saavedra, Puerto Domínguez, Tirúa, Temuco y Contulmo, quienes en su origen trataron, al decir de la asistente social del Municipio, «de reproducir el mismo hábitat donde vivían, ya que existían crianzas de aves, huertos para el consumo casero, etc.».[11] Cuando visitamos por primera vez el campamento, accedimos por una típica calle residencial de Estación Central, encontrándonos simplemente con un portón, rodeado de casas. En el portón nos esperaba el dirigente mapuche, don Domingo, quien nos condujo hasta el lugar de la reunión recorriendo un laberinto de precarias callejuelas de tablones y barro, en torno a las cuales se alineaban más de noventa mediaguas, una al lado de la otra, donde vivían las 94 familias. La situación desesperada que se constató en dicho campamento fue tal, que el año 1999 se conformó allí la Asociación Mapuche Epu Rehue, cuya historia organizacional terminó con la erradicación del campamento a la comuna de Puente Alto, donde el Gobierno entregó a sus socios, a través de los cupos reservados del Ministerio de la Vivienda, departamentos por la vía de subsidios habitacionales. A los pocos meses de haber sido erradicado dicho campamento, fuimos testigos presenciales de su repoblamiento. Se trataba esta vez de otras familias provenientes del sur del país, en un 80% conformadas por mapuches, que esperan, desde entonces (año 2000), una solución habitacional definitiva. En el mismo sentido, sorprende la constitución el año 2000 de la Asociación de Allegados Mapuches Antuco, de la Comuna de Puente Alto, conformada casi exclusivamente por migrantes «allegados» a la casa de familiares de la dicha Comuna.

De esta manera, la segregación socio-étnica no solamente se constata en los barrios periféricos, sino que también existe en comunas donde aparentemente no hay una concentración de población mapuche tan importante. Aquí estamos en presencia de población no registrada, por tanto, estadísticamente inexistente en la región, y de una población cuyas condiciones de vida se desconocen, toda vez que se encuentran escondidos tras un portón de una comuna donde no es fácil constatar a simple vista la pobreza. Se trata de dos factores más, coadyuvantes a la «invisibilización» del mapuche urbano.

Con todo, es posible afirmar que existe una relación directa entre población mapuche urbana y población en situación de pobreza y pobreza extrema. Evidentemente, en medio millón de personas, existe una cifra absoluta importante de profesionales y sectores de comerciantes mapuches que no están sujetos a esta condición. Sin embargo, ellos constituyen una minoría en Santiago. Es más, en un estudio realizado por el PET, por encargo de CONADI (CONADI, 1999),[12] se concluye que existe una relación inversamente proporcional entre nivel de escolaridad de los mapuches e inserción laboral. Ello significa que, a menor educación, mayores posibilidades tienen los mapuches de encontrar un trabajo asalariado, en las categorías más bajas de empleo. Es decir, se trataría de una población que hace el trabajo que al resto no le gusta, como sucede en muchos países con los extranjeros, por ejemplo. Inversamente, a mayor nivel de escolaridad, mayor sería la dificultad para los mapuches de encontrar un trabajo acorde a su nivel de educación. Este último elemento constituye un signo evidente de discriminación.

5. Caracterización socio-demográfica de los mapuches urbanos

Como es sabido, por primera vez en la historia de Chile, el Censo de Población y Vivienda de 1992 consideró oficialmente a la población indígena nacional, pese a haber contabilizado solo a tres de los ocho pueblos reconocidos legalmente en 1993. Esta iniciativa debe entenderse en el contexto de elaboración de la Ley Indígena, de la apertura democrática y, especialmente, con motivo de la conmemoración del «Vº Centenario»; factores todos que influyeron en que las autoridades estuvieran más permeables a las exigencias internacionales sobre el derecho que asiste a cada pueblo de conocer su número y características demográficas.

Muchos cuestionamientos se han hecho sobre este censo, especialmente sobre la manera de preguntar acerca de la pertenencia a las «culturas mapuche, aymara o rapa nui», a través de la autoidentificación. Sin embargo, no nos referiremos a este asunto por haberlo tratado ya en otros trabajos (Aravena, 1995, 1996, 2000). A pesar de los problemas de orden metodológico contenidos en la pregunta del censo, también hemos afirmado con anterioridad que son los únicos datos cuantitativos de que disponemos y los únicos que nos permiten analizar ciertas características demográficas de los mapuches urbanos de la región metropolitana.

En conformidad con los resultados del censo, se estima que la población indígena del país alcanza las 998 379 personas (de 14 años y más), es decir, un 10,33% de la población nacional al año 1992, de los cuales 928 060 serían mapuches (93% del universo indígena de Chile). Del total de población que en el censo se reconoció como perteneciente a uno de los tres pueblos considerados -mapuche, aymara, rapanui- casi un 80% reside en los medios urbanos, frente al 20% que continuaría viviendo en las zonas rurales del país. A su vez, el 43,4% del total de población censada, -433 035 personas– residía en la región metropolitana, y 409 079 se identificaban al pueblo mapuche. Estas cifras confirman que la región metropolitana es la más importante, pues constituye el principal destino de los migrantes indígenas y mapuches y es aquella donde reside la mayor cantidad absoluta de población indígena del país. La IXª región por su parte, cuya capital es Temuco, continúa

siendo la región donde la población mapuche tiene mayor presencia relativa, ya que casi un cuarto del total de población de la región sería mapuche.

En la región metropolitana, de las 409 079 personas que se reconocen como mapuche, 200 863 son hombres y 208 316 mujeres, representando el 11% del conjunto de población de la región (de 14 años y más). Cabe destacar la importancia relativa que tiene la población femenina por sobre la masculina (50,9 y 49,1%, respectivamente), lo que no sucede en otras regiones del país ni corresponde con la tendencia nacional del pueblo mapuche (49,28% de mujeres y 50,72% de hombres). Una explicación posible para esta situación podría ser aquella que asocia la alta migración mapuche femenina a la ciudad de Santiago, a la demanda de mano de obra doméstica.

La distribución etárea de esta población es la siguiente: casi un 40% tiene entre 14 y 29 años, 34% entre 30 y 44 años, 17% entre 45 y 59 años y solo 9% más de 60 años. Por tanto, se trata de una población joven, constituida en general por no más de tres generaciones (abuelo-padre-hijo), a menudo por solo dos, o directamente por inmigrantes. Cabe destacar que el último tramo de edad señalado es el menos significativo, lo que nos demuestra el carácter relativamente reciente de la migración como fenómeno masivo, a partir de los años 50, a pesar de haber existido migración permanente pero poco significativa con anterioridad. Por el contrario, el tramo de edad más importante se sitúa entre los 25 y los 29 años, seguido del tramo de los 30 a los 40 años, y luego de los 20 a los 24. Todos ellos representan, por su edad, que la población mapuche urbana que reside en Santiago se encuentra en su mayoría en edad de trabajar, lo que corrobora lo observado durante los años 90 en el campo: que en las comunidades rurales residían principalmente niños y ancianos.

El censo, demasiado general, no nos indica directamente la distribución por actividad económica de los mapuches urbanos, ni las diferencias que en cada una de ellas hay entre hombres y mujeres. Solo sabemos que del total de población mapuche de la R.M. de 15 años y más, 401 842 personas constituyen la llamada «Población en edad de Trabajar». El 57.57% de ellas (231 253 personas) conforman la «población económicamente activa» (PEA) y el 42,43% (170 489 personas) la «población no económicamente activa» (PNEA). Si bien ello indica que entre los mapuches urbanos un porcentaje importante de la población se encuentra inactiva desde el punto vista económico, la tasa de inactividad que presentan es inferior al promedio de la región para el mismo año (47,93%). Igualmente, las estadísticas del censo nos permiten destacar que un cuarto de la población mapuche en edad de trabajar se dedica a «actividades del hogar», tratándose, seguramente, de población femenina.

Respecto de la «ocupación o tipo de trabajo», a través de un estudio encargado por CONADI, sabemos que un porcentaje significativo se inserta en la categoría «trabajos no calificados», lo que es especialmente importante en el caso de las mujeres. En efecto, un poco más de un tercio de las mujeres mapuches de la región (33,86%) constituyen lo que se denomina «mano de obra no calificada» (SUR/UAHC, *in* CONADI, 1995: 109). Entre los hombres mapuches de la región, se constata que un tercio (30,89%), está representado en la categoría «oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y otros oficios» (*Idem:* 110). El estudio destaca también una alta participación de la población mapuche de la región en las categorías «empleados de oficina» y «trabajadores de servicios y vendedores de comer-

cio y mercado» (13,89 y 11,55% respectivamente). El porcentaje comprendido en ambas categorías alcanza el 25,44% (*Idem*: 110). Igualmente, se constata la baja participación de la población mapuche de la región en la categoría «miembros de los poderes ejecutivo y legislativo y funcionarios directivos de la administración pública», «profesionales, científicos e intelectuales» y «técnicos y profesionales medios» (5,72%, 4,28 y 5,41 respectivamente).

En relación a la «posición ocupada en el trabajo» los mapuches de la región metropolitana, siguiendo de cerca la tendencia nacional, se concentran en primer lugar en la categoría de «trabajadores asalariados» (75% de los trabajadores del país se encuentran en esta categoría frente al 70% de los trabajadores mapuches de la RM) (*Idem*: 118). En cambio, a diferencia de la tendencia nacional para 1992, se observa que esta categoría es secundada por la de «trabajadores por cuenta propia», con un 13,73% de los trabajadores mapuches, relación que sube a 21,44% si consideramos a la vez a los «trabajadores por cuenta propia y a los «patrones o empleadores» (7,46%). Este dato es sumamente significativo por cuanto nos está hablando de un alto porcentaje de población mapuche de la región que no es asalariada, pudiendo corresponder a «trabajadores informales» o a «microempresarios», siendo principalmente los hombres los «trabajadores independientes» (16,03%) y no las mujeres (9,04%). Ello guarda relación con el alto interés que demuestran todos los dirigentes en ser independientes y no tener que depender de un patrón que los obligue a trabajar o los trate mal. Por otro lado, también nos indica la probable precariedad de los medios de sustento, como en el caso de los microempresarios, quienes raramente consideran dentro de sus egresos gastos de seguridad social y salud. Las mujeres, en cambio, se concentran en segundo orden de importancia en la categoría de «trabajadores para servicio doméstico del hogar» (22,35%), frente a la tendencia nacional de un 15,93% (*Idem*: 122).

Relativo a las «ramas de la actividad económica», de los tres grandes sectores de la actividad económica nacional (agricultura, industria y servicios, con sus subdivisiones respectivas) se destaca que los mapuches de la R.M. se emplean principalmente en la industria manufacturera, en el comercio y en el servicio doméstico. En el caso de los hombres, éstos están presentes principalmente en la industria manufacturera (28,99%), en el comercio (19,30%) y en la construcción (13,58%). Las mujeres, por su parte, están en primer lugar representadas en el servicio doméstico (29,93%), luego en la industria manufacturera (18,87%) y finalmente en el comercio (14,97%) (*Idem*: 126-127).

El perfil laboral del mapuche urbano correspondería al de una persona de baja calificación, asociado a bajos salarios, alta movilidad (especialmente en el caso de los hombres), jornadas de trabajo extensas, alta discriminación e, inclusive, maltrato por parte de los patrones (CONADI-PET, 1999: 110). Especialmente las mujeres mapuches se sienten discriminadas fenotípicamente, por cuanto uno de los requisitos para ser contratadas como secretarias o para ejercer funciones de atención de público es contar con «buena presencia», requisito que, según los estereotipos dominantes, las mujeres mapuches no reunirían.

6. Estrategias familiares económico-productivas: una experiencia de asociatividad incipiente

Hemos dicho que cerca del 80 % de la población mapuche de Chile habita en las ciudades y cerca de medio millón de personas en Santiago. Algunos autores sostienen que una gran proporción de ellos pueden no ser «verdaderos mapuches» según las definiciones clásicas de una etnia, mientras que otro tanto puede estar transitoriamente en la ciudad. No obstante, de igual forma un gran número permanece en las grandes ciudades y está obligado a encontrar una inserción para permanecer allí. En cifras importantes, constituyen asociaciones y organizaciones urbanas. Sin embargo, la mayor parte de ellos no pertenece a organización mapuche alguna. Ello no significa que a nivel familiar, no exista un componente de búsqueda identitaria, búsqueda que hemos corroborado trabajando con integrantes de pequeñas unidades económico-productivas mapuches.

Para la mayor parte de los mapuches urbanos, la inserción social comienza al tener un empleo. Para el migrante, el hecho de encontrar un trabajo será un factor de éxito valorizado, frente a una realidad que se presenta como inevitable, dado que al migrar pierde frecuentemente sus derechos en las comunidades. El éxito del trabajo estará también asociado al hecho de que podrá ayudar a sus parientes de las comunidades rurales.

Tradicionalmente, los estudios que tratan sobre la migración mapuche les han asignado dos formas de trabajo: las panaderías y el servicio doméstico, permitiéndoles ser albergados y alimentados (trabajo doméstico), o trabajar durante la noche y dormir durante el día (el oficio de panadero); ambos tendrían por función principal permitir al nuevo citadino, «esconderse» del mundo *huinca*. Desde hace unos quince años, el trabajo de temporero agrícola es tanto o más frecuente que los dos antes mencionados. Estas tres actividades parecen ser un primer lugar de refugio desde donde comienza el conocimiento del mundo urbano; y por ello es más frecuente en el período de inserción en la ciudad de los migrantes. En lo que concierne a la segunda y tercera generaciones de mapuches en la ciudad, otros oficios aparecen como deseables, en razón de que ellos están mejor calificados, habiendo tenido acceso a varios años de escolarización. El acceso a la educación secundaria y universitaria de varios hijos de migrantes ha permitido, de hecho, su inserción en diversos medios técnicos y profesionales. Estas diferentes actividades representan, en cierto modo, el recorrido citadino de una familia mapuche que atraviesa diferentes fases de inserción y de ascensión social desde el momento en que el primero de ellos llega hasta que las generaciones que le suceden se insertan en los medios técnicos y profesionales.

En este proceso que nunca es lineal, una cantidad importante de familias mapuches encontradas en el curso de nuestro trabajo ejercían una actividad económico-productiva de carácter asociativo, donde habitualmente varios miembros de la familia compartían una misma actividad. En efecto, en la ciudad de Santiago, una cantidad inmesurable de familias mapuches asegura su subsistencia a través del ejercicio de un trabajo de tipo «informal», principalmente en el comercio, la confección y el artesanado. Entre quienes se dedican a estas actividades, una mayoría reconoce haber ejercido el trabajo doméstico, el oficio de panadero o el de trabajador «temporero», al menos una vez en su trayectoria. Estos trabajos son percibidos como actividades «transitorias», «forzadas», «no escogidas», «no valoradas». Se trata de actividades consideradas ocasionales (incluso si ellas se desarrollan

durante años), útiles para sacar de apuros, pero incapaces de proporcionar la estabilidad deseada. Igualmente, se trata de actividades a las que se puede recurrir ocasionalmente en casos de problemas económicos, como alternativa al regreso a la comunidad.

Frente a este tipo de trabajo, son numerosos los mapuches urbanos que manifiestan haber tomado la decisión de emprender un trabajo independiente y compatible con la vida familiar. Siguiendo lo que parece ser una opción frente a otras actividades y apoyándose en una coyuntura nacional que alienta las actividades informales, los citadinos mapuches sin trabajo encuentran en la pequeña industria familiar (o microempresa) una fuente de trabajo y de sentido. El trabajo informal desarrollado a nivel familiar, es preferido ante las alternativas más «degradantes» por diferentes razones. Entre ellas se observa la interacción de tres lógicas: la recomposición de los vínculos afectivos en un medio urbano hostil, teniendo por meta la concurrencia de las relaciones parentales para asegurar la mantención de la familia; la continuidad de una estrategia de trabajo en familia, lo que conviene a la cohesión del hogar (especialmente a la educación de los niños por las mujeres y a la posibilidad de obtener recursos adicionales); y la voluntad de ser independientes de un patrón *huinca* o no-indígena. En consecuencia, esta actividad económica representa mucho más que un simple lugar de trabajo; se trata, en efecto, de un lugar de refugio. Como todo refugio, siempre está ahí presente, aun cuando a veces se lo deja por un tiempo mientras que se desarrolla un trabajo en la construcción o se hace un «pituto» de aseo en alguna oficina.

Por el momento, no es posible encontrar redes importantes de «pequeños empresarios» indígenas. Tres asociaciones u organizaciones de empresarios y microempresarios mapuches se han constituido desde 1995, pero aún no han mostrado resultados eficaces desde el punto de vista económico. Su objetivo ha sido intercambiar sus productos y crear así una red de apoyo y de trabajo entre mapuches urbanos de distintas comunas. Se trata todavía de un número reducido de familias que comienzan a tener relaciones laborales y a organizarse para apoyarse en sus negocios. Entonces, si no estamos todavía en presencia de una red económica indígena poderosa, nos preguntamos si estamos a caso en presencia de una estructura incipiente de recomposición de las relaciones sociales de los mapuches urbanos. Esta estrategia económico asociativa tendría el doble propósito de crear un circuito económico autónomo, y de reforzar estrategias solidarias.[13]

7. La «comunidad urbana»: un lugar de organización social y de construcción identitaria

Así como en la sociedad mapuche de las comunidades rurales el espacio social se construyó en torno al sistema reduccional, en la sociedad mapuche post-reduccional urbana, el espacio social de la comunidad se reconstruye en torno al sistema organizacional.

La afirmación de la identidad mapuche urbana se expresa en el seno de la organización mapuche, constituyéndose en una suerte de *comunidad* para su integrantes. Este nuevo espacio, la organización mapuche, viene a reemplazar el lugar ocupado por las comunidades rurales, encontrándonos en presencia de una nueva forma de comunidad mapuche. Esta comunidad urbana se presenta como un elemento colectivo central, sino el principal, de actualización y de persistencia de la identidad mapuche urbana. De hecho, en el ámbi-

to de la participación y de la asociatividad, entre los mapuches urbanos se da un proceso inverso al que ocurre con el resto de la sociedad chilena, creándose en forma permanente distintos tipos de organización.

En relación con el tema de la comunidad rural y de la práctica religiosa que allí se ejerce, Faron había hecho referencia al *congregacionismo ritual* (1969; también retomado por Foerster, 1993: 112), para expresar que entre los mapuches «las ceremonias religiosas organizadas tienen lugar en un contexto de relaciones sociales mantenidas entre los miembros de los grupos de linaje, relaciones que implican la participación regular de unidades en una congregación ritual de varias reducciones» (1969: 243). Siguiendo la tesis de Faron, nos proponemos esclarecer nuestro punto de vista sobre el rol de las asociaciones u organizaciones indígenas urbanas, cuando ellas coinciden con lo que podría ser descrito como una «comunidad ritual». La diferencia con Faron, es que nosotros no atribuimos límites fijos a la expresión comunidad. Para él, la comunidad era la reducción, definida de una forma objetiva. Nuestra forma de comprender la comunidad hace alusión al espacio construido por los propios actores, como lugar de referencia y de auto-afirmación, con independencia de su localización geográfica (rural / urbana).

En la práctica de las organizaciones y asociaciones urbanas, es muy difícil separar los aspectos de reivindicación política, cultural, social y económica, de la práctica ritual. En la mayor parte de los casos estas comunidades son creadas en el contexto de un grupo de individuos que se identifica a un pueblo indígena y que logra asociarse para trabajar por la identidad y la cultura mapuche, de manera de practicar la cultura mapuche y afirmar su existencia. La organización también juega un papel interesante en la socialización de los niños con el mundo mapuche y en el intercambio simbólico de mujeres y de hombres al interior de esta comunidad urbana. En el contexto de las reducciones, a decir de Faron, «los grupos de donadores y de receptores de mujeres, en relación los unos con los otros de una forma permanente por los matrimonios matrilineales, forman parte también de la comunidad ritual» (*idem*). En el contexto urbano, para los integrantes de las organizaciones, el espacio de la organización es el lugar más importante de reencuentro con otros mapuches, y uno de los lugares de encuentro de hombres y mujeres disponibles para constituir alianzas parentales. A pesar de ello, las parejas mixtas, donde solo una de las dos personas es de origen mapuche, no generan mayor problema en la organización. Al contrario, lejos de poner en peligro la identidad del grupo, las uniones entre mapuches urbanos y no mapuches permiten una mayor irradiación y aceptación de la cultura mapuche.

En esta agregación de personas donde el individuo crea la comunidad ritual urbana, cada uno entra en contacto con sus pares, hermanos con quienes comparte un sentido único, que los diferencia del resto y que al mismo tiempo, da un sentido especial a su vida. Luego están los aspectos que son expresamente creados o acentuados para delimitar las fronteras entre el mundo mapuche y el mundo no-mapuche. Estos aspectos son tanto la exaltación de las ceremonias rituales, como la recreación de nuevas prácticas identitarias y la apropiación que los individuos hacen ahora de esas prácticas. Cada vez que los individuos recurren a estas prácticas en el contexto de las organizaciones urbanas, están afirmando su pertenencia identitaria. Desde este punto de vista, lo religioso jugaría también un papel social y político; se trataría de un espacio donde se organizan las relaciones sociales de los individuos. La función social de estas prácticas sería conectar a los individuos con su

pasado y dar sentido a su existencia presente, como también afirmar una existencia que en algún momento tuvo que ser negada. Hay una formalidad que es reproducida, la práctica es reproducida con cambios pero, pese a ello, el ritual permanece como un espacio de construcción de sentido y se transforma en un espacio sagrado. La asociatividad y la religiosidad se convierten en espacios de afirmación y de reconstrucción de la identidad.

Las ceremonias practicadas en el contexto de la comunidad urbana, ocupan un lugar importante en la afirmación de la identidad mapuche. A través de ellas los mapuches urbanos definen, en último término, sus fronteras y sus límites en relación a los no-mapuches. A través de ellas también, los mapuches urbanos aportan al mundo contemporáneo su propio sistema de creencias. Actualizando sus prácticas ceremoniales y rituales, los mapuches urbanos construyen un vínculo con sus comunidades de origen, con sus parientes y con sus ancestros. En este acto, pasado y presente no constituyen sino un *continuum*. La identidad mapuche, al decir de Foerster (siguiendo las tesis de Geertz, 1987 y las proposiciones de Morandé, 1984),[14] está estrechamente ligada, a riesgo de ser confundida, a lo sagrado, lo que comprende el campo de las divinidades y de los ancestros (1993: 11). Foerster constata que son los ritos tradicionales mapuches los que hasta ahora unen los mapuches. Nueve años después, y llevado al contexto de la ciudad, habría que precisar que es la práctica y la recreación de estos ritos lo que une a los mapuches. Sin embargo, atribuir a este aspecto la persistencia de la identidad mapuche, tal como otros lo hacen utilizando la lengua o el territorio, nos parece un tanto arriesgado. De modo que habría que ser cuidadosos y no ver la práctica del rito o de la ceremonia como una esencia. En cambio, convendría ver su función en tanto mecanismo de afirmación y reivindicación de la identidad y como mecanismo movilizador de las relaciones sociales. La comunidad de parientes que no existe en la gran ciudad, ya que la familia extensa casi no existe, es encontrada en el espacio de la organización. Esta última constituye el rasgo de unión de los individuos en una comunidad de sentido. En la ciudad no es posible encontrar fácilmente el «espacio territorio» ni el «espacio parental», ni el «espacio lingüístico» que han llevado a gran cantidad de investigadores a definir así a la comunidad mapuche, como un espacio real, en el cual se puede encontrar un grupo real, una *etnia*, definida por un territorio, una lengua común, etc. Por el contrario, en la ciudad encontramos una nueva comunidad de individuos, construida por hombres y mujeres que comparten un supuesto origen común que los diferencia ante todo de una forma ideológica del no-mapuche y de la sociedad dominante. Esos individuos se unen y crean sentido en una estrategia de reivindicación política buscando encontrar un lugar en una sociedad que los rechaza.

8. Ceremonias y ritos: un lugar de expresión de la identidad

Entre las ceremonias más importantes, que constituyen un hito en la reconstrucción identitaria mapuche en Santiago, sin duda el *wetripantu* ocupa el lugar de mayor trascendencia, proyección y autoidentificación. El *wetripantu* es la celebración del comienzo de un nuevo ciclo de la naturaleza, coincidente con el solsticio de invierno. Ha sido traducido por las organizaciones como el «año nuevo mapuche». En Santiago el *we tripantu* o *wiñol tripantu*, se conmemora «oficialmente» desde el año 1995. A la fecha, hemos tenido la oportunidad de compartir dicha ceremonia en varias decenas de ocasiones, con diferentes or-

ganizaciones mapuches, en la privacidad de sus lugares de reunión y encuentro. El *we tripantu* renació o más bien se recreó como festividad propia de los mapuches en la última década del siglo XX. Algunos autores describieron su práctica comienzos del siglo (Augusta, 1916; Titiev, 1951, en Foerster, 1993:101), pero luego la mayor parte de los trabajos que les siguieron la han ignorado, en circunstancias que ella pareciera haber sido integrada a la celebración de San Juan, celebración de la Iglesia Católica incorporada de una forma sincrética por los mapuches. Hoy día está separada de la fiesta de San Juan y es reivindicada en propiedad como una fiesta mapuche. Han sido los habitantes de las grandes ciudades -originalmente de Temuco, luego de Santiago- los que han dado nuevamente sentido a esta fecha. De hecho, en nuestro trabajo de terreno hemos realizado entrevistas a más de 20 mapuches mayores de 60 años residentes en Santiago, y la mayoría de ellos, a pesar de haber nacido en una comunidad mapuche, no recuerda se haya celebrado el *we tripantu.* Sí recuerdan la celebración de San Juan, y recuerdan también que se hacía la noche previa al día de San Juan, pudiendo continuar todo el día siguiente, consistiendo más bien en una celebración de tipo familiar. En estricto rigor, la celebración del *we tripantu* corresponde a la noche del 20 al 21 de junio (dependiendo del año, puede desplazarse hasta la noche del 23), coincidiendo con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, y con el inicio del invierno que marca un nuevo ciclo de la naturaleza. Ya han terminado las cosechas del verano, y habrá que preparar nuevamente la tierra para que germinen las semillas que se serán sembradas en primavera.

En cada *we tripantu* celebrado en Santiago, el *rewe* (altar ceremonial, literalmente lugar puro), junto a las ramas de *foye* (canelo), constituyen el centro de la rogativa. El *muday* (bebida ritual hecha de trigo), las sopaipillas, el pan, el mote, la harina tostada y los piñones, constituyen la ofrenda. En el altar se colocan los cántaros de greda con el *muday*, y la comida en los *iwe* (pequeños platos para la ofrenda). En algunas ocasiones se ofrenda sangre de un cordero sacrificado que se ha encargado al sur. En general, esta ofrenda coincide con la presencia de una *machi* (chamán) en la ceremonia. Siempre que la machi es mujer, es «mandada a buscar al Sur», generalmente a la comunidad de donde es la familia que oficia de anfitriona. Una vez realizada la ofrenda, se bendice la comida y en algunos casos, cuando hay muchos invitados y diferentes familias han participado en la organización de la ceremonia y en la preparación de la comida, el *lonko* (jefe, presidente de la organización) prueba públicamente cada olla y emite su juicio: «está bien», «está rica», «quedó salada», «está cruda», etc… suelen ser las expresiones que provocan la risa de los asistentes.[15] Antes y después de cada comida (en la noche, al amanecer, en la mañana y luego a mediodía), se baila *purün* en torno al *rewe*, al compás de *trutruka*, *pifilka*, *trompe* y *kultrun.* Igualmente, se dan largos espacios de presentación y conversación o *nhütram*, donde cada participante se dirige al resto con palabras de solidaridad y buenos deseos.

También la celebración del *lakutun* o ceremonia de bautismo, practicada oficialmente por primera vez al alba del 15 de junio de 1995 en un parque de la ciudad de Santiago, ha tomado un sentido importante en la afirmación de la identidad mapuche urbana. La celebración de la ceremonia fue propuesta por un conjunto de organizaciones urbanas teniendo por meta dar a los infantes nacidos en Santiago, hijos de residentes indígenas, las virtudes de sus ancestros. El evento fue consagrado por un *Yatiri* (curandero andino) con la participación de miembros de diferentes pueblos indígenas. Los 7 niños iniciados perte-

necían también a diferentes pueblos. El *lakutun* es practicado también en otros contextos (organizaciones, familias, comunidades), pero aquella vez la ceremonia fue elaborada para afirmar una pertenencia identitaria no reconocida. A nivel masivo, este fue repetida en 2001 en la cima del Cerro Blanco. Según cuentan los abuelos, en la tradición mapuche la ceremonia del *lakutun* era el traspaso del nombre del abuelo paterno al nieto, quedando establecida entre ellos una profunda relación. Con el tiempo, derivó en la relación del niño con un «padrino» que a su vez tenía el mismo nombre. En el mismo sentido, se practica el *kochontun*, ceremonia en que se ruega por el niño, se ofrece a la naturaleza, se pide protección por él y se establece una relación entre el niño y sus padrinos y entre los padres y los padrinos que en adelante serán «compadres». A su vez, para la niña mapuche se celebra el *katan pilun*, ceremonia de apertura de orejas o de las niñitas, para el uso de aros o *chawal.* Según pudimos observar, el padrino es quien regala los aros y la acompaña, junto a su familia, amigos e invitados. La niña no debe llorar ni mostrar signo de dolor, y para compensar su el valor desplegado, se establece una ronda de regalos o «pagos» en dinero, constituyendo donativos voluntarios de los invitados que la niña recoge y guarda para sí. Una vez terminada la ceremonia, la niña, los padrinos, la familia y los invitados celebran con comida y bailes.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar el *kamarikun*, que es una gran ceremonia con la naturaleza. Lo más conocido de esta ceremonia es el *nguillatun,* que corresponde específicamente a la rogativa o acto de pedir. Se trata de una práctica observada ya por los primeros cronistas, según las descripciones proporcionadas por Gerónimo de Bibar, Alonso de Ovalle y Pedro de Valdivia (Foerster, 1993: 16-30) y, a diferencia de las otras ceremonias más íntimas o familiares, como el *we tripantu,* el *nguillatun* ha sido profusamente descrito a lo largo del siglo XX por los estudios realizados en comunidades mapuches. El *nguillatun* es uno de los ritos mapuche más estudiados, sobre el cual hay diversas interpretaciones hechas por la antropología y por los mismos mapuches. Por ejemplo, Faron lo describe como «un rito agrícola de fertilidad que es normalmente celebrado antes de la época de cosecha, para suplicar el éxito de la cosecha, la protección de los animales y la prosperidad y el bienestar de los mapuches. También se celebra después de la cosecha para agradecer…» (Faron, 1969: 245). En la ceremonia colectiva del *kamarikün* y en la parte dedicada al *nguillatun* el objetivo central es la mediación entre lo los distintos espacios del cosmos, expresado por acciones simbólicas que tienen por meta la obtención de los medios de existencia, que no dependen solamente de las capacidades humanas sino más bien de un orden divino (Foerster, 1993: 88). Esta ceremonia donde encontramos ofrendas y sacrificios, practicada regularmente en las comunidades mapuches rurales, se ha vuelto una práctica recurrente en los medios urbanos. En Santiago, diversas organizaciones celebran año a año rogativas; sin embargo, al menos dos celebran grandes *kamarikun*, invitando a la mayor cantidad de organizaciones de la región. Se trata de los *kamarikun* de Pudahuel y de La Florida, celebrados entre octubre y diciembre de cada año. En estas ceremonias participan los *machis* residentes en Santiago, y además pueden invitarse autoridades religiosas del Sur. Para entonces se traen caballos, se colocan banderas azules y blancas, *colihues* (en señal de protección), ramas de *foye* y de eucaliptus, se cuenta con la participación de *machis* y se construyen *rukas* o ramadas en torno a una gran cancha, al estilo de los *kamarikün* que se celebran en las comunidades mapuches rurales. Pero a diferencia de aquellas,

este tipo de ceremonia no puede ser considerada en Santiago como un rito agrícola de fertilidad, puesto que en la ciudad no se realizan cosechas agrícolas. En la ciudad se ruega por la unidad del pueblo mapuche, por los problemas de cada uno y por los hermanos mapuches del sur. Conviene, entonces, destacar que el ritual, al cual se asigna siempre la misma significación, ha sido adaptado a los nuevos contextos urbanos.

De los casos que hemos referido, lo que nos parece importante señalar es la presencia del fenómeno ritual, al que los individuos atribuyen funciones de mediación y de afirmación de sí mismos, y en el cual la meta principal es la mediación entre lo que está bajo el control de los hombres y lo que no lo está. Las ceremonias y ritos son adaptados a las condiciones, medios y necesidades de la ciudad, manteniendo básicamente los elementos de las prácticas ceremoniales rurales. Así, la práctica de estas ceremonias juega un rol importante en la vida del mapuche urbano organizado y de recreación identitaria. Se trata tanto de ceremonias características de la vida en reducción, practicadas fuera del contexto de la comunidad rural y adaptadas a la ciudad, como de nuevas manifestaciones interpretadas por los mapuches urbanos como medio de legitimación de la pertenencia identitaria.

Para los mapuches urbanos el *meli witran mapu,* la cosmovisión mapuche no desaparece. Significa entender el mundo de la naturaleza y del entorno. Ello implica saber vivir y saber compartir el espacio con los demás y con distintos seres. Seres sobrenaturales que también están presentes en la ciudad y pueden provocar enfermedades. Para los mapuches urbanos los daños, males o enfermedades provienen del olvido (de ser quienes son), del rechazo de la identidad mapúche y de la envidia o el hecho de observar otras cosas, cosas negativas, dejarse llevar por la vida del *huinca* sin respetar la propia visión del mundo. Las prácticas de las ceremonias especialmente el *kamarikun* y el *we tripantu*, a que hemos hecho referencia, tienen la finalidad de reunir a las personas, celebrar a la gente de la tierra, afirmar la identidad mapuche y proteger a las personas de los males a los que están expuestos. En efecto, el *kalkutün* (hacer daño), puede suceder en cualquier parte y contexto, lo mismo en el campo que en la ciudad.

Conclusiones

Casi un ochenta por ciento de las personas que en el censo de 1992 se identificaron en Chile con los pueblos aymara, mapuche y rapa nui, habitan en las ciudades del país. No obstante, incluso la política específica del Estado hacia los pueblos indígenas carece de una verdadera intencionalidad urbana, a excepción de los recursos que ejecuta la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago que, por su carácter reducido y limitado, tienen un bajo nivel de impacto.

La cuestión indígena urbana es un tema no abordado, desconocido y las más de las veces, negado. Esta constatación ha llevado a hablar de la existencia de «seres invisibles», para caracterizar la situación de los migrantes indígenas en la ciudad de Santiago. Dicha invisibilidad sería el producto del rechazo, por parte de la sociedad hegemónica, al hecho mismo de la existencia de indígenas urbanos y, por ende, la negación que la comunidad indígena haya podido traspasar los límites de la comunidad rural.

Desde el punto de vista de la migración, la presencia indígena en las ciudades se reduce al tema de la asimilación y de la aculturación de los inmigrantes en las grandes ciu-

dades de Chile, principalmente Santiago. Numerosas son las investigaciones que se han consagrado al estudio de las consecuencias de la migración y al análisis de los problemas de los migrantes. Estos problemas son entendidos principalmente como consecuencia del brutal «transplante cultural» al que están sometidos, y a la incorporación de nuevos patrones económicos, culturales y sociales.

Sin embargo, hemos insistido en el hecho de que para el migrante la mantención de las relaciones con sus familias y comunidades de origen es la mayoría de las veces efectiva, de modo que de ninguna manera podríamos afirmar que cuando el individuo emigra rompe con todo su pasado desprendiéndose de su identidad. Lo que sí es efectivo es el hecho de que con la migración el individuo rompe, de cierta manera, con el equilibrio identitario en el cual fue socializado. Es por ello que casi siempre el migrante ha sido estudiado en relación a sus características psicosociales y, especialmente, desde un punto de vista médico, para llegar a concluir que se trata de personas que enfrentan graves problemas de adaptación.

Como consecuencia de ello, y respecto del pueblo mapuche, la migración es vista por un lado como un impedimento para la persistencia de la sociedad mapuche «tradicional» o rural, donde solo residirían ancianos. Por otro lado, el choque de identidades que se produce con la migración, aparece como un obstáculo para la adaptación de cada individuo migrante. Este, para tener éxito, debe ocultar o definitivamente reemplazar su identidad mapuche, asimilándose a la sociedad dominante. Desde esta perspectiva, se describe a la sociedad mapuche actual como una sociedad atomizada, fragmentada y marginalizada, incapaz de reconstruir relaciones sociales y de proyectarse en el mundo contemporáneo como un pueblo igualmente contemporáneo.

A su vez, si la migración y los mecanismos de adaptación de los mapuches a la vida citadina son aspectos desconocidos por la sociedad no mapuche, el desarrollo de la vida de los descendientes de los inmigrantes es prácticamente ignorado.

De los mapuches que residen en Santiago sabemos, desde hace un buen tiempo, que se dedican a actividades «informales» en el sector de la producción y de los servicios, que trabajan mayoritariamente como mano de obra en la construcción en el caso de los hombre o se insertan en el campo de las labores domésticas, en el caso de las mujeres. Los análisis post-censo vinieron a confirmar estos datos. Es decir, hoy podemos afirmar con plena certeza que en su mayoría, los mapuches residentes en las ciudades y, particularmente en Santiago, siguen ejerciendo las actividades laborales de menor remuneración y las socialmente más desvalorizadas.

Se trata de una población cuyos miembros, en gran medida, continúan practicando una actividad económica de subsistencia como asalariados urbanos. Aún contando con remuneraciones bajas, logran ayudar a sus parientes y familiares de la comunidad rural, enviándoles dinero, medicamentos, alimentos como abarrotes y principalmente, vestimentas. Sus parientes, continúan trabajando la tierra y cada cierto tiempo, también contribuyen a la economía familiar de los citadinos, enviándoles productos agrícolas, principalmente papa, cebolla, mote, harina. Aquí estamos en presencia de relaciones y de lazos, de estrategias de apoyo familiar que no necesariamente se rompen, de solidaridades familiares que continúan expresándose y, también, de familias que no logran salir de la marginalidad, pero que se mantienen en el umbral de la sobrevivencia, los unos apoyándose a los otros. En este con-

texto, la migración contribuye al desplazamiento del problema de la pobreza estructural que afecta a los pueblos y comunidades indígenas de Chile, particularmente los mapuches.

Antes del conocimiento de los resultados del censo de 1992, hace ya casi una década, se podía pensar efectivamente que la cuestión mapuche era una cuestión rural, a pesar de los hechos que cotidianamente iban demostrando lo contrario. La situación de éxodo rural, se sabía, golpeaba hacía largo tiempo las regiones rurales y las zonas de concentración de población mapuche, en la misma medida que las concentraciones urbanas crecían de manera considerable. Sin embargo, la migración no era tenida en cuenta en los estudios y análisis de la población mapuche llamada hasta entonces «reduccional», como si aquella hubiese podido escapar a las tendencias demográficas nacionales. A tal extremo se pensaba que el único lugar de los mapuches eran precisamente las reducciones. Hasta entrada la década de los noventa, la cuestión mapuche continuó siendo abordada como una cuestión campesina.

No es sino después de la publicación y difusión de los resultados del censo de 1992, que la cuasi negación de la persistencia de la identidad mapuche en los medios urbanos se volvió incomprensible a nuestros ojos. El argumento principal que escuchamos consistía en decir que los residentes de las ciudades no eran los «verdaderos mapuches», porque habían perdido en su gran mayoría las características que definen la identidad mapuche. Estas características se reducían a la vida en las comunidades rurales, lo que viene a negar *a priori,* nos parece, que la identidad pueda perdurar fuera de la comunidad.

Los integrantes de esta sociedad marginalizada, fragmentada, atomizada y distribuida mayoritariamente en las ciudades de Chile, representa más de un 10% de la población de la región metropolitana. Respecto de esta sociedad, que aún permanece «invisible» a los ojos de la mayoría de los chilenos, hemos planteado no solo que existe como dato estadístico, sino que se encuentra en un proceso acelerado de construcción de su visibilidad. Haciéndolo, ejerce el derecho que a todo pueblo cabe, de ser reconocido y aceptado como tal, se encuentre donde se encuentre. Este proceso se da en situación de conflicto ante la discriminación –con la consecuente descalificación permanente- y la negación por parte de la sociedad dominante. En este sentido, tenemos la certeza de estar nuevamente ante un pueblo en proceso de construcción y etnogénesis. Esta vez, en la construcción de la identidad mapuche urbana, la identidad de los *mapuche-warriache.*

Notas

1 Este artículo forma parte una investigación en curso, conducente a la elaboración de la tesis de doctorado de la autora. Si bien en esta investigación trabajamos tanto con mapuches migrantes como con mapuches urbanos, el trabajo se centra en la construcción de la identidad en los medios urbanos, y por eso hemos encabezado este artículo con el nombre *mapuche-warriache*, para referirnos de este modo al mapuche urbano. Literalmente, significa «gente de la tierra – gente de la ciudad», pero se puede interpretar como la «gente de la tierra que es gente de la ciudad», del mismo modo que se habla de los *mapuche-huilliche* o los *mapuche-pehuenche. Warria* significa ciudad, al igual que *kara*, *y che,* gente.

2 Hacia el fin del período de radicación, 3.078 Títulos de Merced habrían sido asignados a 77.891 personas entre la VIIIª región y la Xª (hasta Llanquihue); su superficie total era de 475.422,43 hectáreas (González 1986: 7).

3 En palabras de uno de los autores más citados sobre la vida de los mapuches en las reducciones «… los mapuches hicieron importantes adaptaciones en relación a las fuerzas económicas y políticas que actua-

ron en su cultura desde el establecimiento de las reducciones; sin embargo, la estructura contemporánea de la sociedad mapuche alcanzó un relativo equilibrio desde principios de siglo. La principal adaptación se realizó justamente en relación al sistema de las reducciones. La sociedad mapuche de hoy constituye una reintegración de los rasgos tradicionales en el seno de la vida reduccional…». (L. Faron 1969: 253).

4 De acuerdo con nuestras pesquisas al interior de CONADI, a la fecha de término de edición de este artículo (mayo de 2001), entre las regiones VIIIª, IXª y Xª, 144.453,53 hectáreas de tierras se habían restituido al pueblo mapuche (105.982,20 a través de la modalidad de traspaso de Predios Fiscales; 31.167,59 mediante la aplicación del artículo 20º a de la Ley 19.253 y 7.303,74 mediante la aplicación del artículo 20º b de la misma Ley).

5 De veinte entrevistados que emigraron en la época a la ciudad de Santiago, ninguno lo hizo con el propósito manifiesto de estudiar.

6 Entre los más clásicos encontramos a Faron (1969), Stuchlik (1974) y Titiev (1951), que publican numerosos trabajos sobre los mapuches contemporáneos.

7 Nuestro estudio se centra únicamente en la Región Metropolitana; no obstante, también hemos trabajado con personas de organizaciones mapuches residentes en la Vª región y en la VIª región.

8 En América Latina, los llamados estudios desde la perspectiva de la «aculturación», han seguido esta línea.

9 Cuando hablamos de discriminación estamos entendiendo: «Toda forma de menosprecio, distinción o exclusión, restricción o preferencia hecha –con o sin intención- por persona, grupo o institución, basada en la raza, color, religión, descendencia, origen étnico, orientación sexual, o cualquiera otra característica análoga que anule o menoscabe el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales tanto en las esferas políticas, sociales, económicas, culturales como en cualquier otra» (DOS, *idem*: 13).

10 Así como la comuna de Pudahuel constituye la «puerta de entrada» aérea de Chile, por encontrarse allí el aeropuerto, la comuna de Estación Central constituye la «puerta de entrada» terrestre, ya sea por el arribo del ferrocarril o de los buses del sur del país.

11 El informe general elaborado por la asistente social para la erradicación del campamento, agregaba: «Actualmente viven en el predio 94 familias las que se encuentran inmersas en un foco de infecciones e insalubridad, ya que no poseen W.C. con alcantarillado, tienen eliminación de excretas a través de pozos negros, la luz eléctrica se obtiene en forma clandestina, en tendidos eléctricos desde la calle en forma artesanal, el agua potable se transporta diariamente a través de un sistema de mangueras subterráneas a cada vivienda desde el Parque Bernardo Leighton. Las viviendas fueron obtenidas en el Hogar de Cristo, son mediaguas de 3x6 m. cuadrados o autoconstrucción de madera, cartón, latas, etc. Este campamento constituye el mayor problema socio-económico y habitacional que existe en nuestra comuna» (Informe General Campamento Las Américas, Unidad de Vivienda, Depto. Social, Municipalidad de Estación Central, p.1).

12 El trabajo se centró en las regiones VIII y Metropolitana. En cada una de ellas, se trabajó en las comunas de Concepción y Talcahuano para la VIII, y La Pintana, Pedro Aguirre Cerda, Pudahuel y Cerro Navia para la R.M.

13 A la fecha de revisión de este artículo, se había creado en Santiago, bajo el financiamiento del Estado, una página Web de microempresarios mapuches de Santiago.

14 Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987. Morandé, Pedro, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago, Universidad Católica, 1984 (en Foerster, 1993).

15 Este rito de «probar las comida» lo hemos visto más frecuentemente realizar por la organización mapuche Folilche Aflaiai, de Ñuñoa.

Bibliografía

ARAVENA, Andrea

2000 «La identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago», en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica Mestiza en América.* Temuco, IEI/UFRO: 165-199.

1996 *Modernité, ethnicité et migration: la question de l'identité chez les mapuches de Santiago du Chili.* Memoria de DEA. París.

1995 «Las Etnias en la Ciudad», *Revista Enfoques* 9- 1: 6 –10. Santiago.

1995 «Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano», en J. Aylwin, coord., *Tierra, territorio y desarrollo indígena.* Temuco, Ed. UFRO: 171 -178.

BARRIA, Cristian

1984 «Análisis de un caso de depresión en un paciente mapuche: aspectos clínicos y culturales», *Revista de Psiquiatría* 1-3. Santiago.

BIEDERMANN, Niels

1992 «Enfermedad mental e identidad cultural en la etnia mapuche en Chile». *Nueva Sociedad.* Caracas.

BENGOA, José & Eduardo, VALENZUELA

1984 *Economía Mapuche, Pobreza y Subsistencia en la Sociedad Mapuche Contemporánea.* Santiago, PAS,.

CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena):

1999 *Estudio de prefactibilidad para un programa de inserción laboral respecto de población indígena en zonas urbanas.* (CONADI)/ Programa de Economía del Trabajo (PET). Temuco, Editorial Pillán.

1995 *Estudio diagnóstico de los mapuches en Santiago de Chile.* SUR/Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Mimeo.

1993 *Ley Indígena*, Nº 19.253. Santiago.

DOS (División de Organizaciones Sociales)

2000 *Bases Generales del Plan Nacional para la Superación de la Discriminación en Chile, 2001-2006.* Programa Tolerancia y no Discriminación, División de Organizaciones Sociales, Ministerio Seretaría General de Gobierno, Gobierno de Chile.

EDICIONES OFICIALES, (Ediciones Oficiales de la Contraloría General de la República de Chile)

1959 *Recopilación de Leyes*: t. XXXIV: 1948, 1949, 1961, 1953, 1968, 1959, 1973; *Recopilación de Decretos Leyes*: t. 74, Vol. XIII: 1979; t. 77: 1980; *Recopilación de los decretos con Fuerza de Ley*: t. XLI, Vol. 1º: 1954. Santiago. También: ALESANDRI, Jorge: Mensaje Presidencial de la Ley Nº 14.511; Sesión 1ª, en martes 2 de junio.

FAVRE, Henri

1966 «Le problème indien en Amérique latine», *Problèmes d'Amérique Latine* 2. París

FARON, Louis

1969 [1961] *Los Mapuches, su Estructura Socia*l. México, Instituto Indigenista Interamericano.

FOERSTER Rolf

1993 *Introducción a la religiosidad mapuche.* Santiago, Ed. Universitaria.

GONZÁLEZ, Héctor

1986 «Propiedad comunitaria o individual: las leyes indígenas y el pueblo mapuche», *Nütram* II-3. Santiago.

GONZÁLEZ, Manuel *et al.*
1965 «Enfoque antropológico psiquiátrico de indígenas mapuches alienados», *Antropología* 3-3. Centro de Estudios Antropológicos. Universidad de Chile. Santiago.
GUEVARA, Tomás
1913 *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas*. Santiago, Imp. Barcelona.
INE (Instituto Nacional de Estadísticas)
1992 *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda*. Resultados Generales. Censo de Población y Vivienda, Santiago.
JEANNOT, Bernard
1972 «El problema mapuche en Chile», *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14. Santiago.
MOLTEDO, Rina
1990 «Emigración Mapuche e Identidad Etnica», *Revista El Canelo* 5-22. Santiago.
MONTECINO, Sonia
1990 «El mapuche urbano: un ser invisible», *Revista Creces* 3. Santiago.
MUNICIPALIDAD DE ESTACIÓN CENTRAL
1999 *Informe General Campamento Las Américas*, Unidad de Vivienda, Depto. Social. Santiago. Mimeo.
MUNIZAGA, Carlos
1959 La situación de contacto de las Sociedades Nacionales con sus Grupos Atrasados (Nota preliminar sobre los Araucanos de Chile). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Santiago, Mimeo.
1961 «Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile», en *Notas del Centro de Estudios Antropológicos* nro. 12, nro. 6. Santiago.
OYARCE, Ana María *et al.*
1989 «Cómo viven los mapuches: análisis del censo de población», en *Serie Documentos de Trabajo*, Nº 1. Santiago, PAESMI.
SALAS, Adalberto
1985 «Hablar en mapudungun es vivir en mapuche; especificidad de la relación lengua / cultura», *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada 25*. Santiago.
STAVENHAGEN, Rodolfo
1992 «La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América», *América Indígena* LII –(1-2). México.
STUCHLICK, Milan
1974 *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Nueva Universidad, Santiago.
TITIEV, Mischa
1951 *Araucanian Culture in Transition*. Michigan, The Museum of Anthropology of the University of Michigan.